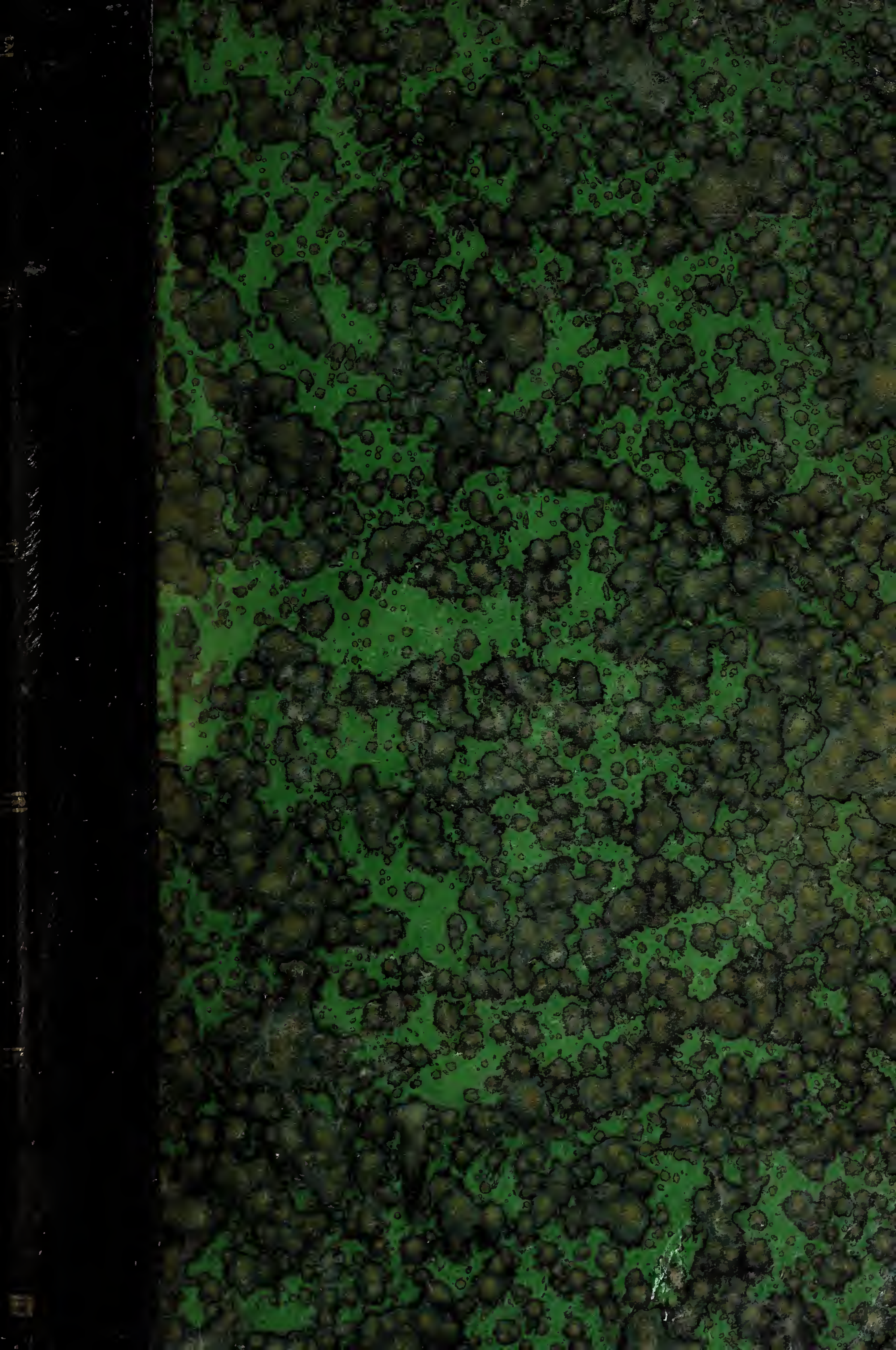


ÉTUDES

REVUE FONDÉE EN 1856

PAR DES PÈRES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

TOME 116



PARIS

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN

5, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5

ÉTUDES

REVUE FONDÉE EN 1856

PAR DES PÈRES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

ET PARAISSANT LE 5 ET LE 20 DE CHAQUE MOIS

45e ANNÉE. — TOME 116e DE LA COLLECTION

JUILLET-AOUT-SEPTEMBRE 1908



PARIS

BUREAUX DES *ÉTUDES*

50, RUE DE BABYLONE (VIIe)

— 1908 —

LE 16 JUILLET A LOURDES EN 1858

Au 16 juillet prochain est fixée une des trois grandes solennités du jubilé de Lourdes : c'est, en effet, le 16 juillet, il y a cinquante ans, que l'*Immaculée Conception* s'est montrée pour la dernière fois à Bernadette. Nous publions une brève relation de l'événement, d'après la même source à laquelle nous avons déjà emprunté le récit de l'apparition du 25 mars. Nos lecteurs sont prévenus qu'ils n'ont pas à attendre ici des développements pittoresques, sinon romanesques, tels qu'en offrent d'autres écrivains : notre historien, qui n'a noté que ce qu'il a pu établir par une longue et minutieuse enquête auprès des premiers témoins, borne son ambition à donner, en quelque sorte, le procès-verbal rigoureusement exact de ce qui s'est passé à Lourdes, dans la période à jamais mémorable des manifestations de l'*Immaculée*.

I

Le matin du 16 juillet, Lourdes avait été réjoui par la nouvelle de l'acquittement en appel, à Pau, des trois femmes poursuivies comme ayant propagé le « faux bruit » du retrait des mesures de l'autorité, qui interdisaient l'accès de la Grotte.

La fin de cette journée, si belle pour les amis de la Grotte, apporta à Bernadette Soubirous une joie d'un ordre supérieur : pour la dernière fois, elle vit l'Immaculée Conception.

Interrogée par nous au sujet de cette vision, Bernadette a répondu :

Le 16 juillet, ne pouvant aller à la Grotte, qui était barricadée, j'allai dans la prairie au delà du Gave. La sainte Vierge m'apparut, au lieu ordinaire, mais sans me rien dire. Depuis, je ne l'ai plus revue.

Les détails de la scène furent donnés, en 1868, par les témoins oculaires au P. Duboé, rédacteur des *Annales de Lourdes*, à peu près en ces termes :

Le soir du 16 juillet, fête de Notre-Dame du Mont-Carmel, Bernadette sentit l'attrait qui l'appelait autrefois à la Grotte : elle en parla à sa famille. Sa plus jeune tante, Lucile, s'offrit à l'accompagner. Deux

personnes de Lourdes, qui avaient témoigné le vif désir de suivre un jour Bernadette, dans l'espoir de voir l'extase, furent averties, et toutes quatre partirent ensemble. Or, la Grotte était fermée et Bernadette moins qu'une autre pouvait aborder, alors, ce sol interdit.

Elles descendirent donc par les prairies de la Ribère, qui bordent la rive opposée du Gave. La nuit approchait.

En face de la Grotte, elles s'agenouillèrent, à quelque distance d'un groupe de personnes, qui priaient sans prendre garde aux nouvelles venues, et elles récitèrent le chapelet. Tout à coup, les mains jointes de Bernadette se séparent et descendent, comme par un mouvement de surprise. Ses compagnes soupçonnent l'extase : elles voient, en effet, son visage blanchir. En ce moment, une femme approcha, avec un cierge allumé, et s'agenouilla non loin de Bernadette, sans se douter de la merveille. La clarté du cierge permit de s'assurer mieux encore de l'état de Bernadette.

Après un quart d'heure environ, l'extase cessa. C'était le dernier adieu de l'Apparition. Bernadette parla de cette vision avec bonheur : aux premiers rayons qui l'avaient annoncée, elle n'avait plus vu ni le Gave, ni la barrière. La Dame s'était montrée, vêtue comme précédemment d'une robe blanche, avec voile et ceinture bleue ; mais, ajoutait Bernadette, jamais je ne l'avais vue aussi belle.

Un jour, raconte Mlle Tardhivail, nous disions à Bernadette : « La sainte Vierge a dit à la servante du maire : « Vous ne me verrez plus en ce monde » ; et, depuis lors, elle ne fait que pleurer ; et toi, qui ne la vois plus, tu n'es pas plus triste qu'avant. » Bernadette nous répondit aussitôt, avec une joie enfantine : « Oh ! elle ne m'a pas dit, à moi, que je ne la verrai plus. »

Bernadette cependant ne devait revoir Notre-Dame que dans le ciel ; c'est, en effet, peu de jours avant sa mort qu'elle a dicté les mots ci-dessus rapportés : « Depuis, je ne l'ai plus revue. » Mais la Dame de Bernadette, en disparaissant, le 16 juillet, aux yeux de l'enfant, lui avait laissé l'espérance, et, par un signe de plus, elle s'était ainsi révélée vision céleste.

II

Nous ne pouvons, à propos de la dernière apparition, négliger les récits qu'en a faits M. Estrade :

Une dernière apparition eut lieu le 16 juillet... : ce furent les adieux de la Vierge à Bernadette. En quels termes furent formulés ces adieux ? La voyante ne l'a pas dit, ou du moins je ne l'ai jamais su. La grotte, en ce temps-là, était fermée... et Bernadette était obligée d'aller s'age-

nouiller de l'autre côté du Gave. Ne pourrait-on pas saisir dans cette circonstance une intention particulière de la Providence ? Les promesses de la Vierge à l'enfant durent être renouvelées : c'est dans l'ordre des tendresses échangées au moment des séparations.

Pour rendre ces promesses plus saisissantes, la Vierge ne voulut-elle pas placer le Gave sous les yeux de Bernadette ? Ne dit-elle pas à l'enfant : « Regarde, ma fille, ce gave qui passe : c'est l'image fidèle des agitations et des mobilités de la terre. Ce n'est pas sur des bases aussi inconsistantes et aussi tourmentées que je veux établir ton bonheur : élève ton regard et ton cœur vers le ciel : là, les choses sont stables et la félicité éternelle : Je ne vous promets donc pas de vous rendre heureuse dans ce monde, mais je vous promets de le faire dans l'autre. Adieu, ma fille chérie ! Au revoir... Au ciel ! »

En 1878, tous les *souvenirs* de M. Estrade étaient là. Vingt ans plus tard, il se souvint, paraît-il, plus et mieux, car il remplit deux pages du récit de l'apparition du 16 juillet. C'est une œuvre d'imagination, où il importe de noter des erreurs plus fâcheuses :

Ce ne fut pas la tante Basile, mais la tante Lucile, qui accompagna Bernadette.

Ni en chemin, ni dans la prairie, Bernadette n'eut, auprès d'elle, des groupes de femmes.

Pas plus le 16 juillet que les autres jours de ses visions, on n'entendit Bernadette, en extase, *parler*. Encore moins *s'écria-t-elle* : « Oui, oui, la voilà. Elle nous salue et nous sourit, par-dessus les barrières! »

Jamais les traits de Bernadette en extase ne « respirèrent l'*enthousiasme* ».

Ce ne fut pas « au coucher du soleil », mais le jour bien tombé et la nuit venant, qu'eut lieu la vision du 16 juillet.

Bernadette, en extase, ne vit pas les barrières ; — et, seul, M. Estrade a vu « le dernier et profond regard d'affection que la Vierge jeta sur » Bernadette.

Arrêtons-nous à quelques lignes de simple vérité :

Mlle Tardhivail raconte :

Nous demandâmes à Bernadette : « Comment pouvais-tu, de la Ribère, apercevoir l'Apparition? Le Gave est si large, en cet endroit, et les planches de la barrière montent si haut!

Bernadette nous répondit : « Je ne voyais, en ce moment, ni le Gave, ni les planches : il me semblait qu'il n'y avait pas, entre la

Dame et moi, plus de distance que les autres fois. Je ne voyais que la Sainte Vierge. »

III

Il n'est pas interdit, même en ce travail de critique historique, de considérer que le 16 juillet était, pour les habitants de Lourdes, un jour de très spéciale fête, et que Notre-Dame ne pouvait l'oublier. Les archives de Lourdes en fournissent la preuve.

En 1651, l'église de Lourdes avait, du côté de l'Évangile, une chapelle dédiée à l'Immaculée-Conception. Il n'y avait, du côté opposé, ni chapelle, ni place pour en établir une. Le 31 juillet de cette année, le recteur de Lourdes, « honorable homme, maître Dominique Peyrafite », vient au conseil de ville et dit :

« Une partie assez notable des habitants étant confrères de la confrérie de Notre-Dame-du-Carmel, sont obligés d'aller à Tarbes pour gagner les indulgences; en quoi il y a, le plus souvent, de l'incommodité. J'ai obtenu du R. P. Provincial de l'Ordre des Carmes la permission d'installer ladite confrérie dans l'église paroissiale de la présente ville, à la charge de bâtir une chapelle destinée à cet effet. Laquelle permission, M. le Grand Vicaire, en l'absence de Mgr l'Évêque, a approuvée et ratifiée. Cette chapelle décorerait extrêmement l'église, qui se trouverait, par ce moyen, bâtie en croix. Mais le bâtiment ne se peut faire, sans démolir une partie du collège de la ville, qui joint l'église, de ce côté-là, et sans faire de grands frais : à quoi il est impossible de subvenir, à moins que la Communauté ne veuille y contribuer, et permettre la démolition d'une partie du collège.

Le Conseil répond qu'il y faut assemblée générale des habitants (*vezial*), et qu'elle sera convoquée pour le 10 septembre. L'assemblée se tint au jour marqué. Le Recteur y exposa son dessein. Il redit : « Un grand nombre des habitants sont confrères de Notre-Dame-du-Carmel, et un bon nombre d'entre eux veulent contribuer à ladite bâtisse. »

Sur quoi, par commune et générale délibération de tous les habitants, a été délibéré et arrêté que, pour les raisons susdites et autres considérations, il sera pris la place nécessaire de la maison de la ville, où se tient le collège, pour construire ladite chapelle. Auxquelles fins, Messieurs les consuls donneront ordre de faire la démolition, quand bon semblera audit sieur Recteur.

La démolition commença le 15 septembre, et la chapelle de Notre-Dame-du-Carmel était achevée avant 1654, car, le 19 février de cette année, une ursuline de Tarbes, décédée au château de Lourdes, y fut ensevelie.

De là, tout lecteur intelligent devra conclure que, à dater de 1654, et pour longtemps, il n'y eut guère, à Lourdes, d'autres habitants que des confrères de Notre-Dame-du-Carmel.

En 1858, la chapelle était là, gardant sa forme et ses décorations de 1654, et nul doute que, le 16 juillet, « honorable homme, maître Dominique Peyramale », en séance du conseil municipal, en assemblée générale du peuple de Lourdes, n'eût pu, sans être contredit, affirmer qu'« une partie assez notable des habitants, un grand nombre d'habitants », la plupart des habitants, portant le saint scapulaire, étaient « confrères de la confrérie de Notre-Dame-du-Carmel ».

Le critique s'étonne moins de la fête du 16 juillet 1858, à Lourdes : fête précédée d'une remarquable *vigile* (15 juillet) ; fête commencée, à la première heure du 16 juillet, poursuivie, sans relâche, tout le long du jour, et si admirablement clôturée, à la nuit tombante.

Pour une âme pieuse, la fête est expliquée : avant de dérober aux habitants de Lourdes sa présence visible, Notre-Dame voulut leur prouver qu'Elle n'oublia jamais la *vézial* de 1651. Il fallait choisir un jour d'adieu : le jour de Notre-Dame-du-Carmel n'était-il pas bien choisi?

Quelqu'un se scandalisera de la « démolition d'une partie du collège » : — ce sera pour ignorer qu'il n'y eut peut-être pas, en France, et qu'il n'y a pas encore, un village où le zèle de l'instruction de la jeunesse ait égalé, égale celui des administrateurs du village de Lourdes, en 1651, et longtemps avant, et longtemps après. Cette histoire est écrite. Notons seulement que, peu avant 1651, « les écoles » étaient devenues « collège », et que, de 1651 à 1789, et le bâtiment, et le nombre des régents, et le programme des études, allèrent toujours grandissant. En 1651, le collège avait un régent *latiniste*. Il en eut deux, à partir de 1778. Un Lourdais, mourant à Cadix, cette année-là, fonda la célébration de deux

messes dominicales, à l'autel de la Trinité de l'église de Lourdes, en l'honneur de l'Immaculée-Conception ; — mais, dit le fondateur de messes, un des deux prêtres « sera tenu d'enseigner gratuitement, aux enfants qui les voudront apprendre, les principes du latin ».

Ne dissimulant rien, dans nos récits, nous confesserons que cette ancienne gloire des Lourdais et de leurs administrateurs ne fut pas sans ombre. Voici l'ombre : on la rencontre partout dans les vieux registres.

Les consuls recommandent aux régents (ordinairement laïques, à dater de 1704) — « de faire prier Dieu les enfants, car le collège est institué pour que la jeunesse y soit instruite et enseignée, non seulement dans la doctrine des Bonnes-Lettres, mais dans la piété et Religion catholique ».

Les principes contraires de l'heure présente, radicalement appliqués, par des administrateurs et des régents d'un zèle exceptionnel, ne feraient-ils pas, en cinquante ans, d'un village de France bien choisi, une ville de Lourdes « améliorée » ? — Et si les présents administrateurs et régents de la ville de Lourdes formaient la jeunesse, garçons et filles, suivant ces principes nouveaux, le monde entier, qui va à Lourdes, n'y contemplerait-il pas, avant cinquante ans, une population... charmante? — Attendons.

L.-J.-M. CROS.

MADAGASCAR[1]

Dix ans (1896-1906)

Il est évident, pour qui a examiné de près la mission, que durant ces derniers dix ans une élite plus nombreuse s'y est constituée : instruite, désintéressée et réfléchie. Elle a, depuis longtemps, compris que le catholicisme n'était point un parti politique, qu'il ne devait compter sur les faveurs d'aucun gouvernement, qu'il demandait le sacrifice et la vertu, qu'il exigeait du zèle. Cette élite est composée d'âmes en avance qui ont donné plus tôt ce que la prochaine génération produira plus généralement. Dans chaque district, on trouve des catéchistes, des instituteurs, des chrétiens ou des chrétiennes qui répondent exactement à ce que nous appelons chez nous des hommes et des femmes d'œuvres. Ils sont capables de tous les dévouements et leur instruction religieuse est solide. Victoire Rasoamanarivo fut la première de ces âmes en avance. Aujourd'hui, Pierre l'Aveugle est encore l'une d'elles. Né en 1873, à 8 lieues de Tananarive, et atteint de conjonctivite peu après sa naissance, il fut considéré comme victime d'un mauvais destin, et condamné par le *mpisikidy* (devin) à être noyé. Un conseil de famille détourna sa mère de cette cruauté, et on laissa vivre tellement quellement le petit aveugle. Un missionnaire, l'ayant rencontré par hasard, l'admit à son école, mais la guerre de 1883 priva l'enfant de son protecteur. Il pilait du riz, jouait du valiha, essayait de se rendre utile. Recueilli, après la guerre, par un autre missionnaire, Pierre acquit en peu de temps une instruction qui le distingua aussitôt de ses compagnons. Il témoignait surtout une ferveur dont il donna des preuves en résistant, avec une opiniâtre énergie, aux dangers auxquels le soumettait son père. Pen-

1. Voir *Études* des 20 août, 20 septembre, 20 octobre, 5 novembre, 5 et 20 décembre 1907, 20 janvier, 20 février, 20 mars, 5 mai et 20 juin 1908.

dant la seconde guerre, Pierre se fit le catéchiste de sa paroisse et montra un zèle d'apôtre. Il n'avait jamais consenti à se marier. Après le retour des missionnaires, il s'offrit comme oblat à la paroisse de Mahamasina, à Tananarive. Avide d'apprendre, il avait acquis une connaissance très approfondie de sa religion. Il était devenu excellent musicien, et parlait bien français. Aujourd'hui, Pierre l'Aveugle est un catéchiste que les missionnaires se disputent. Quand il peut les précéder dans une visite de district, son passage équivaut à une mission. Il ne se dissimule pas la misère morale de ses compatriotes. Quand il leur en parle, il le fait avec une émotion qui arrache des larmes à ses auditeurs et, souvent, aux missionnaires qui l'entendent. J'ai longuement causé avec cet homme, et j'ai été étonné de son élévation morale, de son intelligence et de sa force de caractère. Et je ne vois pas comment, sans une protection spéciale de Dieu, une telle âme a pu fleurir sur un tel sol.

Des catholiques de cette trempe ne sont pas la majorité. La majorité est composée d'âmes encore faibles et inconstantes, incapables de résister à certaines séductions, de s'affranchir de certains usages nationaux, par exemple des fiançailles déshonnêtes; mais cette majorité conserve, même dans ses faiblesses, une foi sincère. Ne pas comprendre de telles inconséquences dénoterait une psychologie peu profonde. Ne sont-elles pas communes dans nos vieux pays chrétiens ? En tirer une preuve de la duplicité, du scepticisme malgaches, serait aussi peu logique. Elles prouvent simplement la faiblesse d'une race qui est, il ne faut pas l'oublier, née d'hier à la foi, à laquelle des conditions d'habitation, des coutumes invétérées rendent la pudeur difficile, et que, faute de missionnaires, on ne peut suffisamment instruire et préserver. La vie chrétienne suppose des habitudes familiales et une constante fréquentation des sacrements. Ces habitudes ne sont prises qu'après deux ou trois générations, et quelle culture intensive donner à des fidèles qu'on visite à des intervalles si éloignés ?

Qui sait ce qu'est la conversion d'un peuple, qui a comparé quelques missions entre elles et juge impartialement de l'état religieux des catholiques malgaches, doit reconnaître que cet

état est loin d'être celui que décrit une littérature mal informée ou prévenue. Ayant, de tous les missionnaires du vicariat central, entendu l'exposé sincère, — celui qu'on fait en confidence, — de la situation de leurs districts, des faiblesses qui s'y perpétuent, des progrès qu'on y constate, des efforts soutenus et quelquefois admirables de bien des âmes, ayant entendu des pessimistes autant et plus que des optimistes, j'ai pu me faire une idée moyenne des catholiques malgaches. Cette moyenne est supérieure à celle qu'on pouvait se promettre de ce peuple et des conditions dans lesquelles il a été évangélisé. C'est une vigne à ses premières années : elle donne déjà, mais ne donnerait-elle rien, elle n'en serait pas moins belle. Les promesses valent les fruits.

Loin d'être inaccessible à l'idée religieuse, le Malgache y est disposé : son âme d'enfant n'attend que la semence, et les fruits qu'elle portera, d'abord rares et sans grande saveur, se multiplieront vite et deviendront excellents. Si l'on dévaste ce champ à peine défriché, si l'on s'évertue à arracher sa moisson en herbe, il reprendra évidemment sa triste parure de fleurs sauvages. A moins que cette foi chrétienne, qu'on croit si peu implantée chez lui, on ne s'aperçoive, à l'expérience, qu'elle ne peut être déracinée.

Mais quelle pierre d'achoppement pour la fragilité indigène que les railleries prodiguées à la prière par certains administrateurs, et que les exemples européens dont on leur offre le spectacle !

Sans doute, dans une instruction relative aux mesures à prendre pour favoriser l'accroissement de la population (25 juin 1898)[1], le général Gallieni ordonnait aux autorités indigènes de réprimer les pratiques abortives, inconnues jadis et qui pénétraient avec la civilisation. « A la suite de ces ordonnances, nous verrons, affirmait le général, les Hovas se trouver, d'ici quelques années, trop à l'étroit sur l'étroit plateau central de l'Émyrne. Ils déborderont de tous côtés... ! » Sans doute encore, dans une circulaire aux chefs des missions (25 juin 1898), le général recommandait à ces derniers de l'aider à consolider le lien du mariage. « Je pense, disait-il, que les

1. Voir *Journal officiel* du 23 juin 1898.

missions dont la moralisation de la population malgache est le principal souci prêteront volontiers leur concours à l'administration dans une œuvre dont la nécessité répond à une de leurs préoccupations. » Certes, les chefs des missions ne demandaient qu'à aider à cette œuvre salutaire qu'ils poursuivaient depuis longtemps, mais que pouvaient-ils en face des facilités accordées par la loi au divorce, en face des unions destructrices du lien conjugal et contractées précairement par des Européens ?

Aussi la fragilité du lien conjugal est-elle restée la grande faiblesse de la race. L'indigène a compris que l'inscription officielle devant le *fanjakana* constituait un lien facile à dénouer; il sent que seul le mariage religieux est définitif, mais son inconstance héréditaire, la futilité des motifs qui le portent à dissoudre une union contractée sans tendresse, restent le grand obstacle au mariage catholique et à la stabilité du foyer.

Loin d'être trop à l'étroit sur leur plateau, les Hovas n'y sont aujourd'hui que plus au large. Car la salubrité légendaire de l'Imerina a disparu, et depuis une dizaine d'années la fièvre s'est emparée de ces régions autrefois saines. Chaque année, après la récolte du riz, le paludisme gagne les villages, et, s'attaquant à des familles appauvries, sans hygiène, tassées dans des cases malpropres, il y fait tant de victimes, qu'on peut se demander si la population, déjà si clairsemée, ne sera pas encore sensiblement diminuée. Ni l'organisation du service médical, ni certaines entreprises privées, comme la Maternité de l'excellent docteur Villette ne suffiront à combattre le fléau. Si jamais le choléra s'abattait sur Madagascar, sa population, si mal défendue, serait décimée.

L'épidémie paludéenne disparue, avec l'abaissement de la température, en juin et en juillet, la grippe et les affections de poitrine apparaissent, et c'est alors pitié, sous le brouillard humide, de voir ces gens à demi nus ou couverts d'une cotonnade mouillée et de les entendre tousser en grelottant.

A mesure que, dans la nouvelle colonie, s'organisait l'assistance médicale, les missionnaires cessaient d'exercer auprès des Malgaches le rôle de médecins que, presque partout, ils

avaient dû remplir. Auraient-ils voulu le continuer, la susceptibilité administrative les en eû tempêchés. Les anciens dispensaires qu'à Tananarive ou à Tamatave avaient si longtemps tenus les sœurs de Saint-Joseph ne pouvaient plus exister. Quant aux protestants, on leur avait pris leur hôpital de Tananarive[1] ; on ne saurait leur reprocher de ne plus l'avoir. Actuellement, la charité du missionnaire se borne à donner, et aussi libéralement qu'il le peut, les remèdes usuels aux indigènes qui ne les peuvent acquérir, et je sais bien que l'aumône la mieux reçue est celle qui lui permet de fournir les malades de quinine ou d'ipéca. La visite des malades est un de ses principaux ministères et pour avoir été imprudemment soigner trop de fiévreux, j'ai vu un jeune missionnaire, le P. Pierre Thomas, parti avec moi pour Madagascar en septembre 1905, saisi par la contagion qui l'emportait en quelqu es semaines.

La première visite du P. Dupuy, après la prise de Tananarive, avait été pour les lépreux d'Ambahivoraka. On continua à assister ces malheureux jusqu'en 1902, sans aucune subvention et sans les astreindre à l'internement que l'administration devait rendre obligatoire. Ils étaient cent cinquante, visités une fois par semaine et bien pauvrement assistés. En 1898, arrivait à Tananarive un jésuite polonais, le P. Beyzim, âgé de quarante-huit ans, et qu'une irrésistible vocation appelait au service des lépreux. La détresse d'Ambahivoraka l'émut. Ses appels à ses compatriotes furent entendus, et, grâce à la charité polonaise, la ration de riz des lépreux put être augmentée. De cinq à huit décès par semaine on en vint à cinq seulement par an. Le 2 octobre 1902, ce qui restait des lépreux d'Ambahivoraka, fut transporté dans la nouvelle léproserie officielle ouverte, le 16 juin 1908, à Ambohidratrimo par le général Pennequin. Pour diriger cette léproserie, le général avait appelé de France six Franscicaines missionnaires de Marie. On leur bâtit un pavillon dominant la colonie qu'elles devaient surveiller. On leur offrit à chacune 1 200 francs par an. Une d'elles, malade, fut rapatriée. Les cinq autres, appelées et employées non par la mission mais par la colonie, con-

1. Il leur en reste un à Fianarantsoa et un autre à Antsirabe.

sacrèrent à leurs sept cents lépreux et à un orphelinat attenant non seulement leur activité, mais encore les aumônes qu'elles sollicitaient en Europe. Le 1er juillet 1906, M. Augagneur les a congédiées, justifiant cette laïcisation par les dépenses que coûtaient ces « aristocratiques filles de Dieu » et l'égoïsme prudent qu'elles mettaient à s'acquitter de leur tâche[1]. Je ne doute aucunement du dévouement de l'ancien adjudant de gendarmerie qui les remplace, mais, comme ce fonctionnaire reçoit 4000 francs de traitement, il semble qu'un seul employé à 4 000 francs coûte plus que cinq à 1200 francs. D'ailleurs, les sœurs s'étaient offertes, non seulement à rester sans traitement, mais encore à prendre toute la léproserie à leur compte. Loin de charger notre budget, leur proposition l'eût allégé, et c'est donner une mauvaise raison de leur renvoi que d'accuser leur « sordidité » et les « bénéfices » qu'elles tiraient de leur gestion. On aurait pu congédier sans les outrager des femmes qu'on avait appelées et qu'on avait reçues avec reconnaissance.

Mais des sacrifices consentis par la mission, les plus considérables eurent pour objet les écoles[2]. Sans parler des 500 000 à 800 000 francs que les Jésuites consacrèrent généreusement à leur collège de Tananarive, inauguré le 21 avril 1900, les écoles normales d'instituteurs de Tananarive et de Fianarantsoa, les écoles de villages continuèrent à absorber le plus clair du budget de la mission, qui jamais n'avait bénéficié de matériaux et de main-d'œuvre gratuites. Afin de réduire, sur les statistiques, le nombre trop considérable des écoles privées, l'administration avait imaginé d'appeler *écoles d'églises* celles qui n'avaient pas à leur tête des maîtres brevetés et de n'en tenir aucun compte. Elles étaient pourtant des

1. *Les Missions, etc.*, p. 35.

2. « Les missions n'ont jamais fait de sacrifices importants en vue de l'enseignement... Les constructions d'écoles ont été, à de rares exceptions près, exécutées par les indigènes fournissant gratuitement matériaux et main-d'œuvre. En ajoutant la valeur des subventions prélevées par les fidèles, à celle des subventions en espèces et nature payées par la colonie, nous nous apercevons que les missions ont été très économes de leurs deniers personnels et que ce serait naïveté de parler de leurs sacrifices. » (*Les Missions...*, p. 32.)

écoles, fournies, il est vrai, d'un pauvre matériel, installées dans la case qui, au passage du missionnaire, devenait l'église, mais assurant enfin l'enseignement à une énorme population, que les écoles brevetées, et encore moins les écoles officielles, ne pouvaient atteindre. Il fallait s'efforcer d'élever graduellement leur niveau, mais profiter de leurs services. Après la rupture du contrat des frères, on avait dû, à Tananarive, créer des écoles libres de quartiers. L'adaptation aux incessantes modifications de programmes causait des dépenses sans cesse renouvelées, que les missions, et protestantes et catholiques, firent généreusement. De son maigre budget mensuel, le missionnaire affecte la plus grande partie à ses écoles, réduisant ses besoins, utilisant, quand il en a, ses relations d'Europe pour fonder des bourses, ajoutant au sacrifice de sa vie celui de ses ressources, pour maintenir et développer une œuvre dont il comprend le prix. Et, comme on l'a déjà dit, les maîtres et maîtresses indigènes, s'inspirant du même dévouement, consentent partout à poursuivre leur tâche pour un salaire dérisoire.

Si, pour accuser de stérilité l'œuvre scolaire des missions, on commence par éliminer des statistiques toutes leurs écoles non brevetées, celles que, non la mission, mais l'administration a appelées écoles d'églises, et que le gouverneur actuel a d'abord transformées en simples garderies, puis a fermées presque partout ; si l'on rejette ensuite toutes les écoles professionnelles et industrielles sous prétexte qu'elles sont des entreprises commerciales ; si, enfin, on déclare sommairement que les autres écoles ne valent rien, après leur avoir retiré le droit de présenter leurs élèves à des concours où ils tenaient la tête, on arrivera à prouver ce qu'on voulait démontrer, mais un tel procédé de démonstration établirait toutes les thèses.

La vérité est, qu'à Madagascar, en vue de l'enseignement, les missions, toutes les missions, ont toujours fait des sacrifices énormes que, naguère encore, personne ne mettait en doute. Grâce à ces sacrifices, la mission catholique a, pendant plus de trente ans, maintenu seule dans le pays l'influence française; elle a bâti ses écoles de ses deniers, et quand les subventions officielles, jamais suffisantes, lui ont été

retirées, elle s'est efforcée de combler ce déficit par de plus larges et de plus méritoires sacrifices. Quand, naguère, on défendit de tenir école dans les églises, la mission acquit de nouveaux locaux. Ceux-ci, il est vrai, étaient à peine aménagés qu'on les refusait sous prétexte qu'ils ne remplissaient pas des conditions dont personne ne précisait la nature. Une exécution en masse a détruit la plupart des écoles d'églises ; à de rares écoles brevetées, une autorisation « essentiellement révocable » a été accordée pour un nombre limité d'élèves. L'effet de ces mesures est que, actuellement, des milliers d'enfants sont, par ordre, privés de tout enseignement. Dans des districts qui comptaient cinq cents écoles catholiques ou protestantes, il ne reste plus que six écoles officielles, et aucune dans des rayons de 30 kilomètres.

Si, par ce procédé, on n'obtient pas ce qu'on cherche : la ruine de toute foi, on produira, du moins, infailliblement un retour rapide de ce peuple vers la sauvagerie. A voir les fruits que l'école athée a produit dans nos vieux pays chrétiens, on peut augurer ce qu'elle fera de l'âme malgache. Encore là-bas, le mot de Taine se vérifiera : « Dès que les ailes chrétiennes défaillent ou qu'on les brise, la société devient un coupe-gorge et un mauvais lieu. »

*
* *

Jusqu'en 1901, le P. Roblet continua à prendre, sur le terrain, les levés géographiques qu'il avait commencé à réunir le 23 avril 1873. Depuis, autant que le lui permettent ses yeux affaiblis, il met au net les documents et les calculs dont il a rempli huit cahiers. De son côté, sourd aux mesquines agitations qui troublaient la colonie, le P. Colin s'occupait à relever son œuvre détruite et à la parfaire.

Rentré à Madagascar en 1896, le P. Colin fut aussitôt affecté au corps expéditionnaire par le général Voyron, en qualité de géodésien du service géographique de l'état-major. Envoyé vers la côte orientale avec une brigade topographique, il fut attaqué par de nombreuses bandes de rebelles à Antalatakely. Le 6 septembre, il pansait, au milieu des balles, le

capitaine Delcroix, son chef de brigade, grièvement atteint, et relevait, sous le feu, un tirailleur algérien mortellement blessé. Au camp de Sahamarivo dépourvu d'ambulance, il soignait un soldat frappé d'un accès pernicieux et lui rendait les derniers devoirs. Dans ces conditions difficiles, il avait triangulé une superficie de 125 kilomètres carrés.

En avril 1897, chargé d'une nouvelle mission par le général Gallieni, le P. Colin poussait la triangulation de l'Imerina jusqu'à Andriba et formait un réseau qui couvrait une superficie de 15 000 kilomètres carrés. Pendant cette campagne, faite en collaboration du lieutenant Maritz, dans une région déserte et malsaine, les deux géographes avaient passé dix-huit jours sans autres vivres que du biscuit avarié et le produit de leur chasse.

Le 1er février 1898, une nouvelle mission confiée par le général Gallieni portait le P. Colin sur la côte occidentale. Il devait, le long de la route de Tananarive à Majunga, rechercher l'origine de l'écart en longitude constaté dans sa triangulation de l'Imerina et celle du corps expéditionnaire, puis vérifier, sur la côte occidentale, les coordonnées géographiques de plusieurs stations qui ne concordaient pas avec les itinéraires dressés par les officiers de la colonne du Betsiriry. Par cinq cent soixante-dix observations astronomiques, le P. Colin fixa les positions géographiques de sept stations et réalisa le programme tracé. Durant cette mission, il s'était offert, à Majunga et à Morondava, comme aumônier militaire volontaire.

De retour à Tananarive en mai 1898, le P. Colin donnait sa démission de géodésien pour se consacrer à la reconstruction de son observatoire. Le gouvernement général lui avait promis 10 000 francs qui ne vinrent jamais, mais la solde de deux ans et demi au bureau géographique de l'état-major[1], la valeur du prix Herbet-Fournet (6 000 francs), remporté le 15 avril 1898, et du prix Valz, obtenu à la fin de l'année, permettaient d'entreprendre les premiers travaux. Architecte, entrepreneur, surveillant des travaux, au besoin maçon lui-

1. En avril 1899, la Société de géographie de Paris avait décerné au P. Colin la médaille d'or Louise Bourdonnaud.

même, le P. Colin éleva, cette année, les deux tiers de l'édifice. Toute l'année 1899 fut employée à réinstaller les services météorologique et astronomique, à orienter les lunettes méridiennes, à réparer les appareils détériorés : pendule sidérale, grand équatorial d'Eychens... A défaut d'ajusteur, le P. Colin se faisait mécanicien et monta lui-même une coupole de 5 mètres de diamètre venue par pièces de Paris et acquise grâce au prix Herbet-Fournet.

En février 1900, le général Pennequin, gouverneur intérimaire, arrachait le P. Colin à ses travaux pour l'envoyer rectifier des positions géographiques sur la côte orientale.

Les prix de l'Académie des sciences, une subvention du Bureau des longitudes et le concours de quelques amis permirent au P. Colin, en juin 1901, d'agrandir son observatoire. Grâce à des économies disponibles, il put même entreprendre à ses frais une triangulation autour du massif de l'Ankaratra et relever 8 000 kilomètres carrés.

En 1902, à la demande du gouverneur général, et pour contribuer aux travaux magnétiques d'une mission allemande au pôle Sud, grâce à une subvention de 2 000 francs fournie par la colonie, il éleva un pavillon destiné à l'installation d'un magnétographe Mascart. Sa contribution aux travaux de la mission allemande ne valut à son auteur ni des rétributions, ni des indemnités, mais de chauds remerciements du général Gallieni.

Deux cyclones avaient ravagé Madagascar en 1902 et en 1903. Aussitôt, à la prière du gouverneur, le P. Colin rédigea une étude très détaillée et des cartes sur la marche des deux tempêtes, puis un rapport d'ensemble sur la météorologie à Madagascar. Le service géographique de l'état-major, ayant projeté une carte à grande échelle des environs de Tananarive sur un rayon de 50 kilomètres, pria le P. Colin de serrer les stations géodésiques de sa triangulation. Il couvrit de cent cinq stations le secteur compris entre l'est et le sud de la capitale et releva au théodolithe 1 833 angles azimutaux et 807 distances zénithales.

Cette même année, il présentait à un concours public, ouvert par l'Académie des sciences, tout le dossier des positions géographiques obtenues à Madagascar depuis 1889. Ce

travail comprenait un réseau trigonométrique immense et ininterrompu de 32 000 kilomètres carrés, plus un total de 2 070 observations astronomiques qui avaient fourni 17 positions géographiques, 7 latitudes et 2 longitudes isolées. Le prix Gay fut décerné au P. Colin et sa valeur (2 500 francs) servit aussitôt à l'achèvement de l'observatoire, qu'après dix ans de travaux, on terminait en août 1904. Le mois suivant, l'infatigable astronome reprenait ses travaux de triangulation et couvrait de 67 nouvelles stations le secteur sud-sud-ouest et ouest de Tananarive.

En 1905, à l'occasion de perturbations atmosphériques survenues pendant les mois de décembre 1904 et de janvier 1905, le général Gallieni demandait au P. Colin un rapport sur l'état de l'atmosphère durant cette période. Après un mois de calculs et de recherches, le travail parut au *Journal officiel*, le 8 avril 1905, sans rétribution, il va sans dire.

Au moment où paraissait ce travail, un cyclone, annoncé depuis plusieurs jours au gouvernement général par le P. Colin, s'abattait sur l'île. Prié d'écrire une nouvelle étude sur les cyclones, le P. Colin la livrait la semaine suivante. Publiée dans le *Journal officiel*, elle fut reproduite dans plusieurs revues scientifiques. Enfin, par décision du gouverneur, le P. Colin achevait la triangulation autour de Tananarive commencée depuis deux ans. Cette œuvre cartographique, exécutée de septembre à décembre, comprend un levé très serré qui embrasse l'ouest, le nord et l'est de Tananarive.

En réunissant la somme de travail exigée par cette triangulation d'une superficie de 2 827 kilomètres carrés, nous trouvons un total de 303 stations, 7 165 azimuts et 2 418 distances zénithales. De plus, le levé magnétique de cette région comprend 98 stations qui ont nécessité 990 observations astronomiques pour la détermination du méridien, 98 déclinaisons, 96 composantes horizontales et 93 inclinaisons. Cette œuvre avait exigé deux cent quatre-vingt-quatorze heures d'expériences, exécutées presque toutes en plein soleil.

Artiste de grande valeur, en même temps qu'astronome, le P. Colin descend chaque samedi de son observatoire. Le dimanche, il tient les orgues à la cathédrale ; le lundi, il donne une leçon de chant aux élèves. Le mardi, il regagne Ambo-

hidempona et s'absorbe dans un travail qu'il n'interrompt que pour accueillir très aimablement les visiteurs curieux ou pour attendre la fin d'un trop violent accès de fièvre. Nommé, en 1906, directeur du service météorologique de la colonie, il reçoit, à ce titre, 2 francs par jour. C'est sa seule subvention. Un frère qui l'aidait est mort l'an dernier ; un missionnaire, astronome très préparé, vient de le rejoindre. Indéfiniment proposé pour la croix de la Légion d'honneur, le P. Colin ne l'a jamais reçue [1].

De tous ceux qui le connaissent ou qui l'ont seulement approché, ce savant modeste s'est fait des amis, et il n'est aucun service, aucun acte de dévouement, que son obligeance sans borne ait jamais refusé à personne [2].

⁂

Tandis que nous écrivons ces lignes, une active campagne maçonnique — profitable Dieu sait à qui — se poursuit à Madagascar, en vue d'y détruire tout christianisme et de consommer l'œuvre de laïcisation entamée en 1903. La *loge Australe* placardait récemment, sur les murs de Tananarive, une affiche destinée à inspirer aux Malgaches le mépris de toute religion [3]. Les indigènes qui ont bonne mémoire ont dû

1. Le 13 mars 1899, l'Académie des sciences avait élu le P. Colin membre correspondant pour la section de géographie, en remplacement de M. Manen. Sur 52 votants, au premier scrutin, le P. Colin avait obtenu 46 voix, contre 6 données à M. Normand, ingénieur de la marine, et un bulletin blanc.

2. Nous n'ajouterons ici que la conclusion de cet ouvrage qui va paraître plus complet à la librairie Perrin.

3. Dans un mémoire de la section tananarivienne de la ligue des droits de l'homme en réponse à la lettre écrite par M. de Pressencé au ministre des colonies, nous cueillons cette fantaisie (*Petit Courrier*, 29 août 1907) : « Un fonctionnaire d'un rang élevé nous racontait que, il y a plusieurs années, se trouvant auprès de l'église catholique d'un centre important de la localité il regardait un amas considérable de matériaux de construction, déposés auprès de cet édifice. Avisant le sacristain qui se trouvait là, il lui demanda, d'où venaient ces matériaux. « Ce sont, répond-il, les péchés de nos fidèles »... Vous comprenez ? Lorsque les pénitents sortent du confessionnal, en punition de leurs péchés, ils doivent fournir, qui un chevron, qui une poutre, ou une certaine quantité de planches ou de briques suivant la gravité de la faute. » Si jamais sacristain malgache a inventé pareille histoire, il a dû bien rire ensuite de l'avoir fait accroire à ce fonctionnaire dont le rang était assurément plus élevé que l'esprit.

se demander, en la lisant, comment des Français pouvaient livrer à leur mépris une foi pratiquée par les anciens et les meilleurs représentants de la France. Des exhibitions grotesques ont, à deux reprises, essayé de ridiculiser, dans la capitale, la bure de saint François. Enfin, non contente d'établir à son profit le monopole de l'enseignement, l'administration défend aux indigènes d'enseigner même le catéchisme, de présider toute réunion religieuse, autrement dit de pratiquer leur religion.

« Les lois de la métropole visant le catholicisme ne suffisent pas à Madagascar, disait la brochure officieuse qui annonçait ces arrêtés [1]... Des mesures spéciales s'imposent en vue d'une situation spéciale. Ces mesures se bornent à l'interdiction absolue, pour les indigènes, de se transformer en missionnaires, à l'interdiction absolue d'avoir un temple quelconque non desservi en permanence par un Européen. »

Sous prétexte d'un danger imaginé pour les besoins de la cause, interdire aux catéchistes catholiques, aux évangélistes protestants de remplir leurs fonctions, et aux Malgaches, en général, de se réunir pour prier, c'est abolir, dans l'île, la liberté des cultes et la liberté de conscience pour plusieurs centaines de mille âmes indigènes.

Pas du tout, nous dit-on (p. 57) : « J'écarte d'emblée toute discussion théorique sur la liberté de conscience... Quand un homme instruit, rompu à la discussion, affirme des faits à un enfant ou à un barbare, la liberté de conscience de l'enfant et du barbare n'est pas le moins du monde respectée. Il y a domination d'une faiblesse par une force supérieure. La liberté de conscience ne commence qu'avec la faculté de comparer et de juger. Ces facultés n'existent pas chez l'indigène enseigné par le missionnaire. » Ce beau sophisme aggrave la déchéance de l'indigène puisqu'il nie même son droit — en tant qu'incapable — à la liberté de conscience.

A ce compte, d'ailleurs, pourquoi est-ce précisément aux indigènes qu'on interdit d'enseigner d'autres indigènes ? De Malgache à Malgache, il n'y aurait pas domination d'une faiblesse par une force supérieure. Et, d'autre part, avec quelle

1. *Les Missions*, etc., p. 60.

sincérité peut-on dire (p. 57) : « Le gouvernement ne peut, bien entendu, songer à des mesures restrictives de la liberté des Européens, quelle que soit son opinion sur l'utilité ou les dangers de leur apostolat. Donc liberté entière aux Européens dans leur œuvre de prosélytisme, accomplie avec leurs seules ressources, sans participation aucune du gouvernement. » Comment laisserait-on aux Européens cette liberté, si leur action sur l'indigène est la pernicieuse « domination d'une faiblesse par une force supérieure » ?

Aussi bien, il existe une domination plus redoutable pour l'indigène que l'influence du missionnaire, c'est celle du pouvoir, et si la faculté de comparer et de juger disparaît chez le Malgache, c'est quand le pouvoir lui prêche l'athéisme et, d'un geste menaçant, lui indique le chemin de la loge.

A cette prédication d'athéisme, le gouverneur actuel de Madagascar, M. Augagneur, se livre avec une ferveur dont quelques documents et quelques faits vont donner une idée. Tandis que les instituteurs officiels sont invités à commencer leurs classes par cette déclaration : il n'y a pas de Dieu; tandis que la Revue du service de l'enseignement *l'École franco-malgache* combat l'idée de Dieu dans telle « causerie à faire aux gens le dimanche » et que le journal officiel malgache, le *Vaovao* (article du 6 décembre 1907), range la croyance en Dieu parmi les croyances idiotes, indignes de gens intelligents, le gouverneur général ne néglige lui-même aucune occasion de répéter, — et avec quel dogmatisme, — sa leçon de philosophie matérialiste.

Dans un discours aux Malgaches, prononcé en grand apparat au théâtre de Tananarive (6 septembre 1907), M. Augagneur disait :

« Vous savez que, dans nos écoles, nous n'enseignons que ce qui est démontré comme une vérité par tous les hommes. Nous avons retranché de notre enseignement tout ce qui, dans le domaine des idées des nations européennes, est sujet à contestation, non démontré scientifiquement, affaires de sentiment ou de tradition. Tout cela, le gouvernement de la France ne vous l'enseigne pas; le gouvernement vous veut apprendre ce qui est du domaine des vérités démontrées. Il

ne veut pas substituer aux hypothèses que vous avez pu imaginer, pour expliquer les choses que vous ignorez, si invraisemblables que lui semblent ces hypothèses, les imaginations différentes, mais aussi insoutenables devant la logique et la science, conçues aussi pour expliquer l'inexplicable par nos compatriotes européens. »

Le 22 septembre 1907, à un banquet offert par le Comité d'action républicaine, M. Augagneur faisait ces hautes considérations :

« Ne serait-ce pas, pour nous, Français et républicains, fouler aux pieds toutes les vertus de notre race, toute la dignité de notre histoire nationale, et enfin l'honneur d'avoir, les premiers, montré au monde entier le flambeau de la liberté et de la justice allumé sur les décombres fumants de la monarchie féodale et meurtrière, si aujourd'hui nous ne repoussions pas, loin de nos pensées, loin de nos actes, les procédés barbares de l'Église allant à la suite des caravelles de Christophe Colomb et d'Améric Vespuce coloniser l'Amérique, et y porter le fer et le feu des supplices de l'Inquisition ?

« C'est au nom, dit-on, de la doctrine des races supérieures que ces forfaits et tant d'autres ont eu lieu ; c'est au nom de cette doctrine d'église, car l'Église romaine, la première, la posa, que le pape décréta l'évangélisation, par les armes et la force, de peuples sud-américains, parce que païens, au point de les décimer, de les presque anéantir.

« Messieurs, tout à l'heure, votre président a fait une allusion discrète à la querelle religieuse à Madagascar. Ici encore, j'estime qu'il y a un devoir tout tracé. C'est de proclamer nettement la liberté de toutes les conceptions et de laisser la pensée libre. Or, le missionnaire quelconque n'entend pas agir ainsi, et veut, au contraire, imposer à l'indigène, sous prétexte de supériorité, l'improbable des dogmes chrétiens contre l'improbable des rites ancestraux. L'erreur remplacée par l'erreur, voilà la théorie religieuse qu'une catégorie de colons prédicants veut généraliser dans la colonie avec le concours ou l'indifférence sympathique de l'administration. Je déclare franchement que je n'ai pas à choisir entre ceux qui, contre la science, propagent des irréalités et ceux qui adorent une pierre enduite de graisse. C'est une affaire

d'appréciation qu'en toute justice, il faut laisser à chaque cerveau, et non aux uns seulement contre les autres. Il y a du reste mieux à faire que de peser sur la pensée malgache au profit des missionnaires. Il n'entre pas dans mon esprit de faire de l'administration pour ou contre quelqu'un; je n'en veux faire que pour tous et dans l'intérêt général, avec sévérité mais aussi avec justice. Une administration républicaine ne pourrait se comprendre autrement. »

Enfin, rentrant à Madagascar d'un court congé passé en France, le gouverneur terminait un discours prononcé dans un banquet, le 11 février 1908, par cette déclaration :

« Nous voulons faire régner le véritable esprit français dans toute sa force... C'est cette tradition qui nous oblige à vaincre toutes les résistances, à combattre tous les reculs et à faire ainsi triompher le véritable esprit français, l'esprit laïque, rebelle légitimement à toutes conceptions non basées sur la réalité matérielle, sur la science.

« Pour ma part, je suis décidé à combattre jusqu'au bout tout ce qui, ici, servirait à amoindrir la grandeur de la vraie civilisation. C'est par la justice, par l'émancipation progressive que je continuerai de gouverner Madagascar, non seulement pour y affirmer notre nationalité, mais aussi contre ceux de nos compatriotes qui, en France et ailleurs, sont les ennemis de l'idée laïque... »

Ainsi donc voici l'esprit laïque proclamé *ex cathedra* seul esprit français et la guerre déclarée à toute idée contraire. Quel inquisiteur eût plus parfaitement méprisé les opinions d'autrui et leur eût plus énergiquement refusé le droit de vivre ?

Il est vrai que, le 21 février, convié à un vin d'honneur par les Malgaches, M. Augagneur se défendait en ces termes, du reste ambigus, d'attenter à la liberté religieuse :

« Je sais qu'on vous a dit que le gouvernement que je représente devait persécuter ceux d'entre vous ayant des idées religieuses.

« Vous tous qui êtes ici, allez et dites partout que le gouvernement de la République ne persécutera personne pour ses idées religieuses. (*Applaudissements.*)

« Mais il ne faut pas perdre de vue, cependant, que la li-

berté peut se regarder de deux côtés. On attente à la liberté d'autrui quand on veut l'empêcher de suivre sa foi, mais on attente également à cette liberté, si on lui impose des convictions religieuses qu'il ne veut pas accepter.

« Je vous le dis à tous : je ne tolérerai pas des discussions religieuses entre indigènes. Je ne veux pas que des discussions de ce genre se produisent en ce pays.

« Il y a trois cents ans qu'en France la lutte religieuse a cessé. Cette lutte ne doit donc pas exister ici.

« Je vous le dis de nouveau, si quelqu'un veut vous empêcher de pratiquer la religion que vous avez choisie, plaignez-vous, et il sera puni.

« Mais je vous dis aussi : si quelqu'un veut vous contraindre à pratiquer ou à faire semblant de pratiquer une religion qui ne vous plaise pas, dites-le et celui-là sera puni également.

« Je veux et j'exigerai au nom de l'esprit qui guide le gouvernement de la République française, que toutes les personnes dépositaires d'une parcelle d'autorité n'exercent une pression quelconque au sujet de la religion.

« Le gouvernement de la République française n'a aucune religion. Il ne veut pas de religion. Il ne veut pas que ses fonctionnaires servent au développement d'une religion quelconque.

« Voilà ce que je vous demande de répéter partout. Ce sont des principes de liberté qui animent le Gouvernement de la République.

« Dites partout que ceux qui seront victimes d'une pression, soit dans un sens, soit dans un autre, se plaignent. Nous les ferons respecter...

« Nous sommes ici avant tout pour appliquer et faire respecter les lois de la France, qui sont, d'ailleurs, les plus justes et les plus généreuses du monde entier...

« Nous ouvrons partout des écoles. Envoyez vos enfants dans nos écoles. Le gouvernement estime que l'enseignement est indispensable aux Malgaches. S'il n'abandonne pas l'enseignement aux soins des entreprises privées, c'est parce qu'il considère que les écoles du gouvernement sont supérieures à toutes les autres écoles. Personne ne me croirait si je ne disais pas que je tiens avant tout à ce que les

écoles officielles soient fréquentées de préférence aux autres.

« Nous désirons que les élèves, que les enfants soient élevés dans les principes de la République française... »

Ces promesses de tolérance furent accueillies par les applaudissements qui montraient à quel point les Malgaches y tenaient. Précédemment, d'ailleurs, et en l'absence de M. Augagneur, ces timides indigènes avaient exprimé leur sentiment avec une force qui dut donner à réfléchir.

Le 25 décembre 1907, M. Paul Thuillier, directeur du *Réveil*, donnait au théâtre de Tananarive une conférence contre les missions. Avant de donner la parole à l'orateur, le président de la réunion, M. Jaquet, vénérable de la Loge, avait dit : « Il est temps de montrer ce que sont les missions, quel est le but qu'elles poursuivirent, celui qu'elles poursuivent encore. » La conférence achevée, puis traduite en malgache, le président proposa l'ordre du jour suivant :

« Les citoyens et sujets français réunis au théâtre de Tananarive au nombre de près de quinze cents, après avoir entendu M. Paul Thuillier, avocat, rédacteur en chef du *Réveil* et le docteur Ramisiray dans leur conférence sur le rôle des missions à Madagascar,

« Considérant que les missions n'ont fait qu'exploiter moralement et matériellement la crédulité indigène et n'ont jamais rien tenté au profit de l'œuvre coloniale française;

« Considérant qu'Européens et indigènes sont d'accord sur la nécessité de libérer la population malgache de l'influence politique et religieuse des missions;

« Émettent le vœu que le gouvernement de la colonie, fort de l'appui du pouvoir central, continue à assurer l'œuvre de laïcisation déjà commencée et demande la fermeture de toutes les écoles de mission sans exception. »

Or, ici, se produisit un incident inattendu dont nous empruntons le récit au journal *la Tribune* de Tananarive (n° du 7 janvier) : « Que ceux qui acceptent cet ordre du jour veuillent se lever, dit le président. Les Européens en majorité se lèvent. Nous constatons parmi eux à peine une demi-douzaine de colons. On fait traduire l'ordre du jour aux indigènes pour qu'ils participent au vote. Dans la salle *deux* indigènes *fonctionnaires* se lèvent. Les autres font un vacarme épouvantable.

On se regarde étonné, surpris. « La traduction est défectueuse », dit quelqu'un. Le docteur retraduit : même scène, même vacarme. Et les sifflets discrets des indigènes de se faire entendre, tandis qu'au dehors les deux braves fonctionnaires qui avaient eu le courage d'approuver l'ordre du jour comme on le leur demandait étaient conspués.

« Et voilà ce qui se passe, conclut *la Tribune*. Que ces séances continuent, et bientôt, dans la rue, l'ordre sera troublé. Personne, au moins, ne pourra plus dire que l'on n'est pas arrivé à un résultat. »

Il est vraiment étrange d'entendre des hommes dont les états de service à Madagascar sont encore médiocres déclarer que les missions indistinctement n'ont jamais rien tenté au profit de l'œuvre coloniale française. Les lecteurs qui ont bien voulu me suivre jusqu'ici seront surpris d'une telle ignorance ou d'un tel oubli du passé. Les Malgaches, du moins, se sont montrés moins ingrats.

Comprenant qu'il était téméraire de provoquer trop ouvertement les indigènes à l'apostasie, on tente de les y amener par des appels plus déguisés, et voici un article qui rend bien cette manœuvre. Il paraissait le 13 mars 1908, dans un journal officieux écrit en malgache, le *Mifoha Madagascar*. L'article était intitulé : *Ennemis de la France*.

« Depuis que Madagascar est devenue colonie française, la France, notre chère mère, n'a pas cessé de nous traiter comme ses enfants. Depuis, surtout, que M. Augagneur est devenu gouverneur général de Madagascar, il nous a été montré clairement ce que la France demande de nous et ce que le gouvernement de la République veut que nous soyons... Presque tous les Malgaches disent qu'ils aiment la France... et ont pour agréables les actes de M. Augagneur, son représentant parmi nous et notre véritable *père et mère*. Et cependant, il est triste à dire qu'il y a encore des Malgaches notables, intelligents, intendants des églises, qui font semblant d'aimer la France et qui, cependant, la haïssent...

« Qu'est-ce qu'aimer? N'est-ce pas écouter, approuver, honorer la volonté de celui que l'on aime ?... Si nous n'écoutons pas la volonté de la France, nous sommes ses ennemis.

« Il sont nombreux ces *mpitandrina* (chefs de paroisse),

ces fonctionnaires, ces gouverneurs qui semblent se couvrir de ce prétexte : « Liberté de conscience pour tous ; nous pouvons donc suivre la prière que nous voudrons et envoyer nos enfants aux écoles de notre choix. »

« ... Qui pourrait croire que tel *mpitandrina*, tel fonctionnaire, tel gouverneur aime la France, s'ils ne suivent pas la volonté de la France et s'ils ne font pas ce que le gouvernement et ses représentants veulent qu'ils fassent ?

« Qu'est-ce donc que la France veut que nous fassions et que nous soyons ? Le voici :

« 1° Que nous sortions de l'esclavage intellectuel et que nous rompions le joug sous lequel nous oppriment ceux qui se disent *Mpivavaka* (Priants) et qu'une ère de liberté, d'égalité, de fraternité s'ouvre pour les sujets de la France. Le gouvernement français sait bien ce que sont ces hommes trompeurs : des corrupteurs de l'humanité. Voilà pourquoi il a voulu la séparation de l'Église et de l'État. Les gens qui se disent amis de la prière n'ont, au fond, d'amour que pour eux-mêmes, leurs femmes, leurs enfants et leurs coreligionnaires et haïssent à mort ceux qui ne partagent pas leur manière de voir.

« 2° Le gouvervement veut aussi que ces gens-là ne puissent pas instruire les enfants, car l'esprit des enfants serait corrompu par eux..., etc. C'est ce qui a amené à construire des écoles officielles dans toute la France et dans ses colonies, afin que tous ceux qui aiment le gouvernement y envoient leurs enfants...

« Voilà ce que la France demande de ses sujets...

« C'est donc à vous d'abord que je m'adresse, employés du gouvernement..., où vos enfants étudient-ils ? dans les écoles officielles ou dans les écoles des missions ? Ne faites pas semblant d'aimer la France ; ne proclamez pas du bout des lèvres votre attachement pour M. Augagneur, alors que vos actes crient le contraire... N'allez pas invoquer la liberté de conscience, car cela ne déguisera pas le peu de cas que vous faites de la volonté du gouvernement. Il est clair que le gouvernement ne veut pas de l'union de l'Église et de l'État, et cependant vous allez encore chez les révérends Pères et chez les missionnaires protestants...

« Quant à vous, *Mpitandrina*, employés des paroisses..., vous voyez ce que fait la France à Madagascar... Prenez garde au proverbe : « Pour vivre avec la reine, il faut se soumettre à ses lois. » Il en est parmi vous qui frappent leurs enfants pour les empêcher d'aller à l'école officielle. Ce n'est pas tout. Vous dites du mal de ces dernières et vous portez aux nues les écoles des missions. Vous ont-ils fait ce que vous êtes, ces hommes qui veulent paraître vos amis tant qu'ils peuvent vous gruger, puis qui vous abandonnent. Ils ne cherchent pas votre avantage, mais le leur...

« La fourberie des missionnaires est la raison pour laquelle le gouvernement leur retire les écoles. Ceux qui ont approfondi la conduite des missions sont des hommes très instruits et très puissants. Ne vous laissez donc pas facilement tromper par leurs paroles, mais envoyez vos enfants aux écoles officielles. Tous ceux qui sont attachés au gouvernement de la République sont opposés aux missions. Ceux qui sont opposés aux missions ne les aiment pas, les haïssent et sont leurs adversaires. Ne mettez donc pas en avant la liberté de conscience, mais faites ce que veut le gouvernement. »

Voilà donc à quels procédés d'intimidation en est réduit un pouvoir qui, d'ailleurs, a sans cesse aux lèvres l'éloge des droits de l'homme et de la liberté. C'est tout simplement au régime inventé par Ranavalona Ier que revient le gouverneur actuel de Madagascar. Comme l'ancienne reine, bien que par d'autres moyens, il veut anéantir les *Priants*. Ceux-ci ont survécu à vingt-six ans de massacre. Ils sortiront, il faut l'espérer, plus forts, sinon plus nombreux, de la persécution légale qui les atteint.

Le langage qu'on tient aujourd'hui aux Malgaches est celui que, pendant trente ans, Rainilaiarivony et ses représentants adressaient aux catholiques. « La Reine est votre père et votre mère, disaient-ils. Qui ne prie pas avec elle ne l'aime pas. » La France, alors, estimait ce langage intolérable et revendiquait pour tous la liberté de conscience. Devenue maîtresse, elle méprise à son tour cette liberté et ne souffre plus qu'on l'invoque contre ses volontés. Dur mécompte pour qui se souvient !

Quant aux injures prodiguées aux missionnaires par des compatriotes qui recueillent aujourd'hui les fruits de la constance et des sacrifices de la mission catholique, elles dépassent ce qu'on peut attendre normalement d'ingratitude de ses semblables. Jean-Baptiste Laborde, le Père de la mission, et les milliers de soldats dont les tombes jalonnent l'île, les doivent entendre avec douleur. Ce n'était pas pour en arriver là qu'ils ont lutté et qu'ils sont morts.

Je connais, à Madagascar, une poignée de missionnaires survivants des règnes de Radama II et de Rasoherina. Peut-être se plaignent-ils d'avoir trop vécu. Puissent, du moins, ces pages qui racontent en partie leur œuvre, leur prouver qu'il reste en France des hommes qui les admirent et qui les aiment.

Pierre SUAU.

DE LA SAINTETÉ DE JEANNE D'ARC

UN DOCUMENT INÉDIT DE 1628

Le procès de béatification de Jeanne d'Arc a étonné beaucoup d'esprits, sérieux d'ailleurs et impartiaux.

Cet étonnement n'a point cessé ; il a plutôt grandi lorsque, en 1904, le Souverain Pontife a proclamé solennellement « l'héroïcité des vertus » de la servante de Dieu, c'est-à-dire cet « héroïsme intégral » que maints historiens, d'une école plus anglaise que française, s'obstinent à mutiler, sinon à nier. En vérité, semblent-ils dire, c'est de la génération spontanée que cette sainteté prétendue de la libératrice d'Orléans. Quatre siècles et plus se sont écoulés avant qu'on s'en soit aperçu. Comment, après un laps de temps aussi considérable, démêler la légende de l'histoire ?

Penser ou s'exprimer de la sorte, c'est se méprendre grandement. La sainteté de la Pucelle est un fait aussi certain, aussi aisé à constater historiquement que celui de sa vaillance et de son patriotisme. Avec un peu de bonne volonté, les chercheurs n'auront pas de peine à saisir la trace que la question de la sainteté de Jeanne a laissée à travers l'histoire. Elle se pose à Rouen, le jour même de son supplice. Elle s'examine et se tranche en principe en 1456, le jour ou les juges délégués par le Saint-Siège cassent la sentence du tribunal de Rouen et réhabilitent la condamnée. Elle préoccupe l'opinion avec des fortunes différentes jusqu'à l'heure où, le fruit étant mûr, l'Église n'a qu'à tendre la main pour le cueillir.

Comme introduction à l'énoncé des faits qui attestent cette préoccupation de l'opinion et comme preuve de l'un des plus importants, qu'on nous permette de produire un document inédit, dont nous avons relevé le texte dans un des manuscrits du fonds français de la Bibliothèque nationale.

Ce document date du premier quart du dix-septième siècle. Il est contemporain de Louis XIII et du cardinal de Richelieu. Écrit vers 1628, il a pour auteur un des plus célèbres docteurs de l'Université de Paris. C'est une dissertation sur la mission, les apparitions et révélations de la Pucelle, composée d'après les deux procès, pour servir de conclusion à l'histoire de l'héroïne. D'après l'auteur, la mission, les apparitions, les révélations de Jeanne étaient de Dieu. Conclure de la sorte, c'était concevoir l'espérance que, un jour ou l'autre, l'Église, qui a proclamé l'innocence de la martyre de Rouen, proclamerait de même son héroïsme de chrétienne et sa sainteté.

Voici le texte même, en français non rajeuni, mais très compréhensible, du vieux docteur de Sorbonne sur la mission divine et les apparitions célestes de la libératrice d'Orléans.

Comme dernier mot de cette brève introduction, nous n'oublierons pas d'avertir le lecteur que le document dont le texte va lui être soumis est un document inédit, mais non un document inconnu.

Inédit, parce qu'il n'a, jusqu'à présent, jamais été publié, ni même analysé et discuté.

Mais *non inconnu*, parce que terminant le premier livre de l'histoire de la Pucelle par Edmond Richer, ce document s'est offert aux yeux de tous les historiens et érudits qui ont consulté le manuscrit 10448 de la Bibliothèque nationale.

J. Quicherat et L'Averdy parlent en plusieurs passages de l'histoire de Richer ; mais ils ne mentionnent nulle part sa *Dissertation sur les révélations de l'héroïne*[1].

L'éditeur des deux procès n'est pas flatteur pour le docteur de Sorbonne. Dans ses *Aperçus nouveaux*, p. 163, il traite l'histoire de Jeanne de « vieille et de lourde histoire ». Qu'eût-il dit de la *Dissertation*, s'il s'était imposé la peine de la lire ?

Dans *Jeanne d'Arc libératrice de la France* (in-8, Paris, Delagrave, sans date), M. Joseph Fabre exprime une opi-

1. L'Averdy, *Notices sur les deux procès*, et *Des manuscrits sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, p. 185-198. — J. Quicherat, *Procès*, t. V, p. 389, 469, 395, etc.

nion avantageuse de l'histoire d'E. Richer. Elle est, remarque-t-il, « très consciencieuse », et il en donne deux extraits.

Néanmoins, M. Fabre ajoute : « Il s'en faut que toutes les pages du manuscrit d'E. Richer soient dignes de celles-là. » Prenant alors, sans avertir le lecteur, la *Dissertation* en question, il en détache quelques lignes relatives aux apparitions démoniaques. Ces lignes le font sourire. Ce sont, dit-il, « des puérilités » dont le pédantisme théologique est seul responsable [1].

Passons ce sourire à un critique du dix-neuvième siècle. Tout à l'heure, on verra que la *Dissertation* du docteur de Sorbonne contient autre chose que des puérilités. Quoique le Rév. P. Ayroles ne l'ait ni analysée, ni reproduite dans son grand ouvrage, *la Vraie Jeanne d'Arc : la Pucelle devant l'Église de son temps* [2], il la mentionne honorablement et la loue comme elle le mérite. « Richer, dit-il, était théologien. Il a étudié les mémoires du procès de réhabilitation, et il en a donné la substance dans une courte dissertation où il établit la divinité des révélations de Jeanne. » Sur le manuscrit même, on voit écrit à la marge : *à omettre*. « Ce serait, remarque le révérend Père, retrancher du manuscrit les meilleures pages [3]. »

Gardons-nous donc de les retrancher, et même de les passer sous silence. Le moment semble venu d'en faire connaître les principales et de les publier.

De la mission, des apparitions, des révélations de la Pucelle

Dissertation théologique en français, de 1628

(Manuscrits de la Bibliothèque nationale, fonds français, cote 10448).

L'auteur fait d'abord observer « que tout le motif des juges qui ont condamné la Pucelle ne provenant d'ailleurs que des révélations qu'elle disoit avoir du ciel pour le salut et repos de la France », il y a lieu et il se propose de « faire un traité de

1. *Op. cit.*, p. 247, 248.
2. P. 113. In-8. Paris, 1890. — 3. *Ibid.*

sa mission suivant les règles de théologie et droit canon par ordre et méthode très facile ».

Mais, avant d'entrer en matière, il estime devoir rappeler un principe qui domine, en quelque sorte, tout ce sujet, à savoir que, même depuis la prédication de l'Évangile et l'établissement de l'Église, Dieu, quand il le juge bon, confie à des âmes de son choix des missions spéciales ; « il leur dispense et départ des privilèges, et, bien que faibles par nature, il les rend puissantes et relevées en grâces, les envoyant extraordinairement pour opérer des merveilles aux yeux du monde et confondre les puissances de la terre ». Tels furent, sous l'Ancien Testament, Moïse, Debora, David, Judith, Esther. Tels ont été, depuis le Nouveau, « un grand nombre de saints que l'Église révère comme les organes du Saint-Esprit et comme ayant opéré des miracles en son nom ».

On se demandera naturellement, poursuit l'auteur, quels moyens permettront de distinguer les personnages vraiment envoyés d'en haut, de ceux dont la mission n'est que fausse et imaginaire.

Dans notre condition présente, répond-il, un seul moyen nous le permettra. Il consistera à examiner attentivement « les effets et circonstances de ces missions extraordinaires, la vie, les mœurs et actions des personnes qui se disent envoyées de Dieu, et à soumettre le tout au jugement de l'Église ».

En ce qui regarde spécialement la Pucelle, comment constater avec certitude de façon directe, si vraiment elle a eu des révélations ; si c'est saint Michel, saint Gabriel, saintes Catherine et Marguerite qui lui ont donné conseil ? Il y a là un ordre de faits transcendants, inaccessibles à l'intelligence de l'homme, « connu de Dieu seul et de cette fille à laquelle il a plu à Dieu se manifester ».

Mais nous enquérir si dans la vie, les actes, les mœurs, les habitudes, les sentiments, les propos de l'héroïne, il ne se rencontre rien qui la rende indigne ou peu digne de ces faveurs célestes et de cette mission divine, c'est une précaution que nous ne devons pas négliger, un examen auquel il convient diligemment de procéder.

L'auteur entreprend aussitôt cet examen en ces termes :

I

La piété de Jeanne d'Arc jeune fille et ses révélations

Quelle est, en premier lieu, la jeune fille qui assure avoir eu telles révélations ?

C'est une fille vierge, âgée de treize ans, saine de corps et d'esprit, forte, robuste, bien sensée, très catholique, laquelle maintient que dès l'âge de treize ans ces voix se sont manifestées à elle. « Estoit en outre fort humble, grandement adonnée à la piété et à la vertu, ne faisoit aucun discours extravagans, fréquentoit les sacremens.

« Or, vu la pauvreté, condition, ignorance et rudesse de tout son lignage, il est impossible qu'on ait pu l'instruire pour feindre telles choses : Attendu l'estat auquel les affaires du Roy de France estoient lors réduites, tout luy estant contraire et très favorable aux Anglais et aux Bourguignons. Et à parler humainement, ces pauvres gens, voire Baudricour, capitaine de Vaucouleur, avoient lors beaucoup plus à craindre ou espérer des Anglais et Bourguignons proches d'eux, que de Charles VII qui estoit comme relégué au delà de la rivière de Loire, et ne pensoit qu'à se réfugier en Dauphiné ou en Espagne, au cas que la ville d'Orléans se perdist. Le duc de Bourgongne tenoit la ville de Langres et de Troyes, et toutes les places de la marche de Champagne. »

« Il y a plus : Posé que Baudricour ou quelqu'un du païs eust esté disposé pour feindre telles choses, cette fille naturellement estoit incapable de recevoir ces impressions en son esprit, vu les grandes et ardues difficultez qui les accompagnoient, estant impossible aux hommes de les surmonter sans grâce et assistance particulière du ciel. Voire même que le conseil divin de cette fille luy ayant plusieurs fois révélé qu'il falloit qu'elle allast au secours du Roy de France, elle s'en étoit maintes fois esloignée et excusée, tant sur son sexe, condition et incapacité de faire la guerre, que sur ce que c'estoit chose prodigieuse voir une fille de son âge parmi les gens d'armes; et de tout cela font foy les actes du procez. »

II

Comment se présentent les révélations de la Pucelle ?

« Secondement faut considérer les révélations et visions que la Pucelle dit luy estre appareues et avoir donné conseil dès l'âge de treize ans pour l'induire à entreprendre ce qu'elle a fait. Car examinant le tout par les règles que les docteurs requièrent en la discrétion des anges de lumière d'avec les esprits malins, on peut conclure sans doute qu'elle a eu ces révélations de la part de Dieu.

1. « En premier lieu, saint Michel, saint Gabriel, saintes Catherine et Marguerite qu'elle maintient luy estre apparus, sont connus et honorez en l'Église catholique, apostolique et romaine. Conséquemment, elle ne dit rien en cela contraire aux traditions et aux usages de l'Église.

2. « La Pucelle a déposé devant ses juges que saint Michel luy apparut le premier de tous en forme d'un bon preud'homme et luy enjoignit d'estre bonne fille, de se bien et saintement gouverner, de croire saintes Catherine et Marguerite de tout ce qu'elles luy conseilleroient, tant pour son gouvernement particulier que pour secourir le Roy de France en ses adversitez.

« Asseure pareillement que ses saintes luy recommandoient d'aller souvent à l'Église, de fréquenter les sacrements, de conserver sa virginité qu'elle voua lors à Dieu par leur advertissement : et l'a tousjours gardée, mesme conversant parmi les gens de guerre, et estant prisonnière entre les mains des Anglois qui ont tasché mainte fois de la violer. Et tout cela tient du miracle, et ne peut estre sans spéciale assistance du ciel : estant certain que les malins esprits se gardent bien de donner semblables conseils et secours pour y persévérer; et la persévérance au bien est un certain argument de prédestination.

3. « En troisième lieu, onques ne demanda à ses voix que le salut de son âme, et réciproquement ne luy ont rien promis autre chose pour tout ce qu'elle a si laborieusement souffert et exploité.

4. « N'a jamais eu ces révélations qu'elle n'aye veu une

grande et constante clarté, et senti une très bonne odeur : présomption que c'estoient des Anges de lumière.

5. « Elle se trouvoit estonnée de premier abord, appercevant cette grande lumière, mais, incontinent après, tellement consolée qu'elle désiroit estre tousjours avec ce divin conseil, ou bien qu'il l'emmenast quant et soy [avec lui] ».

6. « Quelquefois à leur arrivée faisoit le signe de la croix sans que pour cela ces visions disparussent ni se retirassent

7. « Leurs voix et paroles estoient douces, humbles, agréables, attrayantes et fort intelligibles. Au contraire, celles des malins esprits, sont rudes, horribles, effroyables.

8. « Ne les a jamais trouvé variez ni en diversité de paroles, comme sont les esprits malins qui ne parlent que par équivoques, énigmes, amphibologies, hyperboles et illusions, pour tromper, décevoir, et perdre ceux qui leur prêtent l'oreille.

9. « N'est-ce pas une grande merveille de prédire les choses futures, contingentes, cognues à Dieu seulement, ainsi que notre Pucelle a fait ? Car, au temps que les affaires du Roy étoient humainement désespérées et que tout rioit aux Anglois, elle prédit la levée du siège d'Orléans, la deffaite des Anglois à Patay et le couronnement de sa Majesté à Rheims, que Paris se rendroit à son obéissance dans sept ans révolus, que peu après, les Anglois seroient entièrement exterminez de la France, et que le duc de Bourgogne seroit contraint de se ranger à son devoir : outre plusieurs autres choses merveilleuses, lesquelles nous passons sous silence ; comme d'avoir cognu le Roy et Baudricour qu'elle n'avoit jamais veus auparavant, d'avoir dit au Roy ses plus secrètes pensées et gémissements, et au duc d'Alençon, qu'il se retirast de la bouche d'une artillerie qu'on alloit tirer, qui emporta le sieur de Lude.

10. « Prédisant ainsi les choses futures contingentes, les énonçoit d'un esprit posé, tranquille et bien rassis, estant à soy et non point agitée de fureur, comme les Ménades, Bacchantes, Sibylles et autres personnes possédées des esprits malins.

11. « Quel grand miracle est-ce qu'après avoir esté diligemment examinée à Chinon et à Poitiers, que le Roy, tous les

princes de son sang, seigneurs, noblesse, et tant de capitaines et vaillant soldats François se soient volontairement soumis à sa conduite et ayent combattu sous son drapeau, encore qu'elle n'eust jamais veu armes ni armées ? Cela ne surpasse-t-il pas tout pouvoir et croyance humaine, principalement entre les François qui combattoient contre les Anglois pour la loy salique ?

12. « Faut considérer le dernier période de sa vie, qu'elle est morte saintement, faisant ses prières à nostre Sauveur Jésus-Christ, ayant toujours le nom de Jésus en la bouche, invoquant la Vierge et tous les saints, de sorte qu'elle esmouvoit tout le monde à compassion et à pleurer; mesme l'évesque de Beauvois, qui l'avoit condamnée, et plusieurs Anglois ne peurent retenir leurs larmes.

« Breif, il n'y a qualité ni condition aucune qu'on puisse désirer aux Anges de lumière, qui ne se rencontre aux esprits qui ont assisté et conseillé cette fille. »

III

Des apparitions de sainte Catherine et de sainte Marguerite

« Touchant les voix de saintes Catherine et Marguerite, desquelles cette fille estoit assistée et conseillée, vu que le Saint-Esprit qui gouverne l'Église, *adjuvat infirmitates nostros, et postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* [1], c'est-à-dire qu'il prévient notre infirmité pour nous secourir en toutes nos nécessitez, comme fait une nourrice son enfant et une poule ses poussins, naïfves comparaisons de l'Escriture; n'est-il pas croyable que la Pucelle ayant recognu que les filles et femmes avoient grande dévotion à ces vierges, elle s'y soit adonnée à leur imitation, ainsi mesme qu'elle a confessé et recognu devant ses juges ; et que pour ce subject et y avoir plus contribué de zèle et faveur que toutes les autres personnes de son siècle, Dieu a voulu recognoistre et confirmer sa dévotion, luy envoyant deux anges revestus de la forme et figure des vierges qu'elle honoroit, pour la conduire

1. *Romains*, VII.

et gouverner en toutes sortes d'affaires ? Chose qui semble beaucoup plus probable et conforme à l'Écriture sainte, que de dire ou penser aucuns saints apparoir ordinairement aux personnes.

« La raison en est évidente, pour ce que les anges sont esprits créez de Dieu pour estre envoyez aux hommes et exploiter quelque ministère, et à cette fin, prennent telle forme ou figure qu'il plaist à Dieu : lequel par sa bonté infinie s'accommode à notre bassesse et incapacité. (Lisez saint Thomas en la première partie de sa *Somme*, question quatre-vingt-neuf, article huitiesme, response au second argument.) Raisons qui me font croire que toutes les bonnes ou mauvaises apparitions dont il est mémoire dans la Bible, ou aux histoires des saints et escrits des Pères, doibvent plus tost estre attribuez aux bons ou mauvais anges qui servent Dieu à cet effect, qu'aux âmes des défuncts. Non toutefois que, par la volonté et ordonnance de Dieu, il ne puisse quelquefois arriver que les âmes des défuncts apparoissent en leurs propres personnes.

« Et, ces choses bien digérées, il sera aisé de développer toutes les malignes cavillations de l'évesque de Beauvais, qui blasmoit nostre Pucelle avoir asseuré que les Anges et ses vierges s'estoient manifestées à elle, et quelle leur avoit rendu pareil honneur que l'Église aux saints bienheureux du paradis : semblablement aussi ce qu'aucuns pourroient prétendre, que les légendes de saintes Catherine et Marguerite sont apocryphes. »

IV

Mauvaises raisons alléguées par les juges de la Pucelle pour nier la vérité de ses révélations

« Mais puisque saint Paul, si éminent et relevé en grâces et faveurs du ciel, parlant de ses propres révélations (*II Cor.*, chap. XII), dit cognoistre un homme croyant en Jésus-Christ, lequel a esté ravi jusques au troisiesme ciel, et ne sçavoir point si ce ravissement a esté fait par extase et abstraction réelle de l'esprit hors du corps, ou bien s'il a esté transporté au ciel en corps et en âme ; quelle témérité, voire

impiété, aux juges de la Pucelle, en chose si obscure, incognue et incertaine aux hommes que sont les révélations, d'avoir prononcé une si cruelle sentence de mort, par laquelle elle fut abandonnée à la possession de ses ennemis mortels pour estre bruslée toute vive ? Considéré mesme qu'en tous les actes de leur prétendu procez, il ne se treuve aucune preuve, non pas mesme présomption vallable, du moindre crime qu'ils ont calomnieusement imputé à cette fille.

« Davantage : si saint Paul a flotté en des incertitudes pour ne sçavoir comment ni en quelle façon il a eu ses révélations, bien qu'il les recongnust véritables, doit-on trouver estrange qu'une bergère aye hésité aux maintes questions malignes et captieuses que l'evesque de Beauvais luy a faites sur ses apparitions : pour exemple, si outre les faces et figures des anges qui luy apparoissaient, elle avait veu leur corps. Car cette fille n'ayant parlé que des faces et figures, ils la tirent et transportent malignement à divers interrogatoires touchant les corps des anges, si Dieu les avoit créez ainsi dès le commencement, si saint Michel avait des balances et des aisles, comment les anges pouvaient parler, n'ayant point de corps, et tout cela pour la faire tomber en quelque absurdité : et néanmoins s'est pertinemment desveloppée de leurs pièges.

« Quant aux signes certains de sa mission sur lesquels ils la pressèrent tant, certes ils n'estoient pas plus capables de les reconnaître que les scribes et Pharisiens de reconnaître ceux que Nostre Seigneur et les apôstres faisoient, lesquels ils ont calomniez comme provenant de Béelzébub. Aussi Jésus-Christ leur répond (en saint Matthieu, XII), qu'ils n'auront point d'autre signe que celuy du prophète Jonas, lequel alla prescher aux Ninivites leur damnation, au cas qu'ils ne fissent aucune pénitence : qui est le signe véritable et certain que cette fille a donné aux Anglais, ayant prédit leur expulsion du royaume de France, pour n'avoir voulu adjouster foy à ce qu'elle leur énonçoit de la part du Roy du ciel. Et même respondant au quarantiesme article de la production de l'évesque de Beauvais, asseure qu'attendu les signes qu'ils demandoient, elle s'estoit mainte fois mise en prière à ce qu'il pleust à Dieu révéler à quelqu'un du party anglois la vérité de sa mission ; mais si ceux qui demandent des signes

n'en sont dignes, que ce n'estoit point sa faute : [ce] qui est sa propre réponse.

« Au demeurant la levée du siège d'Orléans, la deffaite des Anglais à Jargeau et Patay, le sacre et couronnement du Roy, une douzaine de bonnes et fortes villes réduites en l'obéissance de Sa Majesté presque sans coup férir, et tout cela joint à la bonne vie de cette fille et circonstances cy-dessus alléguées, ne devoient-ils estre tenus par les Anglais pour signes certains que cette fille avoit mission du ciel : sinon [à moins] que Dieu les eust frappez d'aveuglement pour acquérir la paix de la France par leur entière extermination, à laquelle eux mesmes ont donné juste titre pour n'avoir obéi à ce que Dieu leur annonçoit par une simple bergère. Car il choisit les choses les plus basses et infirmes du monde pour bouleverser et confondre les plus fortes et éminentes, dit saint Paul.

V

De la mission de la Pucelle considérée dans ses effets

« Après avoir montré quels sont les esprits et révélations de la Pucelle, considéré leurs qualitez et propres opérations en elles mesmes, et qu'il ne se trouve aucune qualité aux esprits de lumière de laquelle les siens ne soyent fortement assistés et munis, il nous reste à faire voir outre ce que nous avons desjà remarqué, ce que ces esprits ont opéré en cette fille et par son entremise, tant pour son esgard qu'à raison du public, et juger de la vérité de sa mission par l'évidence des effects, ainsi qu'a dit Nostre Seigneur, « qu'on cognoist « l'arbre au fruit et les hommes aux œuvres » ; et, en saint Jean, v, que « ses œuvres rendoient asseuré témoignage « quel il estoit et par qui envoyé ».

« Faisant donc une revue de toute la vie de cette fille, considérons que ne sçachant A ni B, et ayant tellement quellement appris sa créance de sa mère qui ne sçavoit aussi ni lire ni écrire, [ayant] toujours vescu grossièrement aux champs parmi les villageois et les troupeaux de bestes qu'elle gardoit ; que dès l'âge de treize ans des voix lui apparurent premièrement, et depuis comme elle se priva de toutes

sortes de plaisirs et récréations ausquelles les jeunes filles de son âge ont accoustumé de s'adonner, pour vaquer aux œuvres de piété et choses sérieuses; et, nonobstant cette manière de vie grossière et champestre et la condition de sa naissance, qu'elle est grandement prudente et intelligente, aux choses divines et humaines.

« Voyons combien sa vie est esloignée de toute fantaisie et dissimulation; voyons sa grande simplicité et humilité, son grand zèle et ferveur à la foy et religion catholique, sa piété au service de Dieu et de l'Église qu'elle proteste vouloir servir de tout son pouvoir, et que si elle avoit quelque sentiment ou croyance que les gens d'Église luy asseurassent répugner aux articles de la foy, elle aymeroit plus tôt mourir mille morts que d'y adhérer ; (voyons encore) sa résignation à la volonté de Dieu, son obéissance à exécuter ses commandements, quoy que moins séants à la nature de son sexe et de sa condition ; prenons garde à la magnanimité de son courage, aux admirables responses qu'elle fait sur les questions captieuses de théologie qu'on luy propose pour la décevoir, et que ses juges, qui estoient ses ennemis mortels, luy ayant demandé si elle ne se vouloit pas soumettre à l'Église, par ce mot Église, ne pouvant entendre ni comprendre autre chose sinon les ecclésiastiques du party anglois qu'elle voyait rassemblez pour la condamner, refusa plusieurs fois de se soumettre à l'Église au sens qu'elle entendoit, demandant qu'on appelast aussi bien des ecclésiastiques du party de son Roy que de celuy d'Angleterre. Et finalement un certain docteur en théologie luy ayant expliqué ce terme ambigu, et remonstré que l'Église militante universelle comprenait le pape, les cardinaux, archevesques, evesques, prestres, etc., elle se soumit librement et volontairement au Pape, demanda plusieurs fois, et persista jusques à la fin, d'estre renvoyé à luy ; de toutes lesquelles choses ses ennemis ont tenu registre dans leur prétendu procez.

« Ne faut point aussi omettre sa grande constance et patience aux adversitez qu'elles a souffertes, soit sa prison la plus rigoureuse et inhumaine qu'on pourrait imaginer, soit le supplice de la mort cruelle qu'on luy fit iniquement souffrir : Dieu l'ayant ainsi permis pour confondre l'iniquité, rendre

assuré témoignage à la postérité de ses vertus héroïques, et empescher que le peuple ne l'idolastrast, ou qu'elle-mesme emportée de l'esprit de vaine gloire et de tant de prospéritez, ne s'oubliast à l'exemple de Salomon. »

VI

La mission de la Pucelle et le relèvement du royaume

« Quant au général des actions de la Pucelle concernant le royaume de France, n'est-il pas vraisemblable, que la Providence divine aye voulu se servir de cette fille pour réunir et conserver cette monarchie comme ayant tousjours esté le bras droit de l'Église, le refuge du Saint-Siège apostolique et de tous les princes affligez ou opprimez, et servi de balance et contrepois à tous les autres estats qui ont voulu entreprendre tyranniquement sur leurs voisins ? Et n'y eut onques princes ni peuples qui ayent si libéralement espendu leur sang pour la religion que les François : tesmoin les guerres qu'ils ont entreprises pour le recouvrement de la terre sainte et en chasser les Sarrasins et infidèles.

« Mais ce qui rend ici le bénéfice et la grâce de Dieu plus admirable, est que Charles VII de sa nature estoit foible et peu agissant, et pour cette raison la Pucelle respondit à ses juges « qu'il avoit pleu à Dieu exécuter telles merveilles par « une simple fille », rapportant à Dieu tout ce qu'elle avoit accompli, l'ayant envoyée pour moyenner la paix entre le roy de France, celui d'Angleterre et le duc de Bourgogne. A quoy ces deux princes n'ayant voulu entendre, elle avoit ordre du ciel de leur faire la guerre très justement : vu que l'Anglois s'estoit intrus au royaume sous prétexte d'avoir espousé Madame Catherine, sœur du roy Charles VII. Et chacun cognoist que par la loy de l'estat de France, les filles ne peuvent succéder au royaume.

« Que si c'est chose loüable de procurer la paix et la justice entre personnes privées, combien à plus forte raison entre des roys et princes ? Joint que plus le bien est général et commun, plus il est méritoire à celui qui en est l'instrument. Or, quelle sorte de guerre plus juste et raisonnable

que celle qu'on entreprend pour la deffense de sa patrie et d'un royaume injustement, voire tyranniquement usurpé ? et ce encore aux fins d'obtenir la paix, faire régner l'ordre, afin que Dieu soit servi et honoré, et le peuple délivré de l'oppression et des ravages qu'une guerre civile entraîne quant et soy.

« Car auparavant le secours que Dieu envoya au roy Charles VII par cette fille, toute la France n'estoit qu'un brigandage, et ainsi que Nicolas de Clémengis a laissé par escrit, il y avoit plus de justice et d'ordre entre les diables d'enfer qu'entre les François. Et pouvoit-on dire de ce pauvre peuple ce que le psalmiste tesmoigne des Égyptiens, *ps.* LXXVII : « Que « Dieu avoit envoyé sur nous l'indignation de son ire, et « fait pleuvoir toutes sortes de tribulations, misères et cala- « mitez sur la France par l'entremise des mauvais anges » ; lesquels sont ennemis de tout ordre et justice et ne se délectent qu'aux confusions et ruines des peuples. »

VII

Une mission divine est-elle incompatible, chez un même sujet, avec les infirmités humaines. — Les personnages des deux Testaments et la Pucelle.

« Mais d'autant que plusieurs actions de la Pucelle ressentent l'infirmité humaine, et que ses ennemis ont voulu de là inférer qu'elle n'estoit pas envoyée de Dieu, comme elle disoit, il nous faut monstrer par comparaison du petit au plus grand et des choses très certaines avec les probables, quelles ont été les actions des prophètes, apostres et saints personnages desquels personne ne peut révoquer en doute la mission ; et comme bien souvent ils ont hésité, chancelé, et [esté] en maintes irrésolutions, et que tous leurs gestes et actions n'ont pas toujours émané de l'esprit de Dieu, mais bien souvent de leurs propres motifs accompagnez de grandes infirmitez et passions humaines. Car ores que Dieu leur aye desparty des grâces extraordinaires, si est-ce toutefois qu'il ne les a [pas] dépouillez des passions et infirmitez auxquelles la nature humaine est subjecte par la condition de son estre,

affin de leur faire sçavoir ce qu'il sont naturellement, « *vermis* « *et stilla guttulæ*, toute corruption et une petite goutte d'eau », ainsi que parle l'Escriture, et que sans la grâce de Dieu ils ne peuvent rien. A la vérité, on veoit qu'ils ont craint et fuy la mort, tout ainsi que les autres hommes. »

« Au chapitre premier de Hiérémie, Dieu luy révèle et l'asseure « qu'il l'a rendu comme une cité très forte et impre-« nable, une colonne de fer, un mur d'airain contre les Roys « de Juda, les princes, les prestres et tout le peuple généra-« lement, et qu'ils ne pourront en aucune façon se prévaloir « contre luy. » Ce nonobstant, il n'y eut jamais prophète plus affligé et persécuté que Hiérémie; car après une longue et cruelle prison, finalement il fut lapidé. Et à cette histoire peut-on rapporter ce que la Pucelle avoit dit estre asseurée de ses voix, estre délivrée de prison : ayant par imbécillité humaine interprété la délivrance de son âme de la prison de son corps pour une délivrance de la prison en laquelle elle estoit détenue par les Anglois. Et ses ennemis lui ayans reproché cela ne plus ne moins que si elle avoit esté déceu par les malins esprits, semble pouvoir estre comparée aux Juifs, lesquels ayans mis prisonnier et fait mourir Hiérémie, luy reprochoient ou pouvoient reprocher qu'il estoit un faux prophète, ayant asseuré que Dieu le fortifieroit tellement, que ni Roys, ni Princes, prestres, ni tout le peuple de Juda ne pourroient prévalloir contre luy, qui néantmoins l'ont fait mourir et lapidé.

« Les Apostres semblablement n'ont [pas] esté exempts des infirmitez et passions humaines. Saint Paul n'a-t-il pas repris saint Pierre et saint Barnabé (*Galates*, chap. II) « *Quod non* « *recte ambularent ad veritatem Evangelii* — de n'avoir [pas] « droitement et sincèrement marché en la vérité évangéli-« que. » Et aux *Actes*, XV, nous voyons saint Paul et saint Barnabé se séparer l'un d'avec l'autre comme par despit, pour ce que *Joannes Marcus* s'estant volontairement mis en leur compagnie afin d'annoncer l'Évangile, il les quita depuis; et voulant derechef retourner avec eux, saint Paul offensé d'une telle légèreté et inconstance, ne voulut admettre cet homme avec luy.

« Le mesme Saint-Paul, aux *Galates*, V, dit : « Tous ceux qui

« vous troublent, puissent [ils] bien estre retranchez. » Et, aux *Actes*, XXIII, parlant au grand prestre Ananias qui l'avoit fait outrager, l'appelle « paroy blanchie » et dit « que Dieu « le punira ». Paroles d'aigreur, lesquelles saint Jérome et quelques autres Pères tiennent avoir eschappé à saint Paul par impatience et infirmité humaine de laquelle il n'estoit exempt.

« Ces choses bien pesées, on ne se doibt esbahir si, du procez de la Pucelle, on veoit une simple bergère, mineure d'ans, prisonnière depuis un an entier, les fers aux pieds, ne sçachant lire ni écrire pour controller et régler les actes de ce prétendu procez, signer et contresigner ses dépositions, afin d'empescher les effets de l'inimitié mortelle de ses ennemis, avoir quelquefois fait des saillies dont néantmoins elle s'est incontinent relevée par la grâce de Dieu, lequel finalement n'abandonne jamais ses serviteurs. Que le lecteur, par comparaison des choses basses avec les plus hautes et relevées, considère bien les faits et dits de la Pucelle ausquels ses ennemis trouvent plus à redire, véritablement il cognoistra n'y avoir rien qui ne soit grandement excusable, voire mesme loüable et admirable, et que les signes et révélations de la Pucelle sont suffisans et valables selon les règles de la théologie et de l'histoire, et que les Anglois n'ont eu autre subject de la faire mourir que la haine mortelle qu'ils luy portoient pour avoir secouru le Roy Charles VII par ordonnance du ciel, et leur avoir prédit qu'ils seroient entièrement chassez du Royaume de France. »

Observations

Nous n'ajouterons, pour conclure, que quelques observations.

Ce qui fait l'importance du document qui précède, c'est non sa valeur logique, mais la date à laquelle il a été rédigé et la forme qu'il a revêtue. Cette date est celle de 1628 ; la forme sous laquelle il se présente n'est qu'à moitié scolastique ; il a été écrit, non en latin, mais en français.

A-t-il été connu des docteurs de l'Université de Paris?

Il a dû l'être au moins de quelques-uns, vu le grand savoir

et la grande réputation de l'auteur, encore qu'il n'ait pas eu le temps de le faire imprimer.

Rapprochement qui confirme cette induction : Dix ans après, en 1637, le protonotaire André du Saussay publiait son *Martyrologium Gallicanum*, dans lequel il faisait une place à Jeanne la Pucelle, vierge et martyre.

Nous n'insisterons pas sur la valeur démonstrative de la *Dissertation* qu'on vient de lire. A simple lecture, elle paraît laisser à désirer : l'argumentation est un peu molle, un peu lâche. Mais on la jugera moins sévèrement si l'on tient compte de cette circonstance, que, pour l'apprécier équitablement, on ne devrait la lire qu'à la suite de l'histoire dont elle est précédée. Dans cette histoire, l'auteur présente avec les détails requis les faits que, dans sa *Dissertation*, il se contente d'indiquer et que, parfois même, il juge superflu de rappeler. Cette pièce n'est donc point isolée : elle est la conclusion logique et succincte de la première histoire française en date de Jeanne la Pucelle que nous possédions manuscrite [1] : circonstance nullement aggravante, mieux qu'atténuante, en soi tout à fait honorable.

Ph.-H. DUNAND.

1. Nous espérons publier avant peu le texte de cette histoire inédite. (*Note de l'auteur.*)

LES TOMBEAUX DES MÉDICIS

Si nous plaçons, après l'histoire de la tombe de Jules II [1], la critique des sculptures qui ornent la chapelle médicéenne, c'est que la commande du monument funéraire du grand pape ligurien leur est antérieure ; c'est aussi, et surtout, parce que les tombeaux des Médicis constituent le plus bel ensemble sculptural qu'ait créé la statuaire florentine. Leur étude sera le couronnement naturel de notre travail sur Michel-Ange sculpteur.

La Nouvelle Sacristie [2] de *San-Lorenzo* fut commandée à Michel-Ange par Léon X et le cardinal Jules de Médicis, archevêque de Florence, pour y élever quatre tombeaux : ceux de Laurent le Magnifique, père de Léon X ; de Julien, frère de Laurent ; de Julien, fait duc de Nemours par François Ier : il était frère de Léon X ; enfin de Laurent, duc d'Urbin, neveu du même pape et père de notre Catherine, reine de France. Dès le mois de novembre 1520, Michel-Ange avait présenté au cardinal Jules un dessin qui reçut son approbation. Les travaux, commencés l'année suivante, ne furent poussés activement que du jour où le cardinal fut élu pape, sous le nom de Clément VII (19 novembre 1523). Le nouveau pontife demanda à Michel-Ange d'ajouter aux quatre mausolées projetés celui de Léon X et le sien. Mais ce plan gran-

1. Voir les *Études*, 5 et 20 décembre 1907, p. 687-704, 802-817.

2. Il faut se rappeler que *San-Lorenzo* possède trois chapelles funéraires relatives aux Médicis : 1° La *Vieille Sacristie,* bâtie par Brunellesco, qui contient le tombeau de Giovanni Averardo de' Medici et de Piccarda Bueri, œuvre de Donatello. A l'entrée, se trouve le monument, dû à A. Verrocchio, de Pierre et de Jean de Médicis, fils de Cosme l'Ancien, Père de la patrie; Laurent le Magnifique y fut lui-même inhumé plus tard. 2° la *Nouvelle Sacristie*, bâtie par Michel-Ange : c'est la chapelle dont il est question dans cet article, en tant qu'elle sert de cadre aux tombeaux de Laurent d'Urbin et de Julien de Nemours. 3° la *Chapelle des Princes,* bâtie par Matteo Nigetti (1604) : c'est la sépulture des grands-ducs de Toscane, de la maison de Médicis, depuis Cosme Ier († 1574) jusqu'à Cosme III († 1723).

diose devait subir, avec le temps, des modifications presque aussi radicales, moins nombreuses cependant, que celles par où passa le projet de la *Sepoltura* de Jules II : tout se réduisit, finalement, aux monuments des ducs de Nemours et d'Urbin.

Par une bonne fortune assez rare, il fut donné à Michel-Ange de préparer lui-même aux tombeaux des Médicis un encadrement approprié, en construisant d'abord la Nouvelle Sacristie, où il put ménager à ses statues une place et un jour favorables. L'exécution des travaux exigea une quinzaine d'années (1520-1534) d'efforts plusieurs fois interrompus : ils le furent notamment par les terribles angoisses du siège de Florence (septembre 1529-12 août 1530), qui arrachèrent Michel-Ange, transformé en ingénieur militaire, à ses douces préoccupations artistiques. Après la capitulation, notre sculpteur se remit fiévreusement à l'œuvre, et les deux tombeaux étaient achevés en 1531.

La Nouvelle Sacristie renferme sept statues de la main de Michel-Ange. En entrant dans la chapelle, on aperçoit, au fond, l'autel avec de superbes candélabres de marbre. « Des griffons en forment la base ; leurs jambes en marquent les angles inférieurs ; aux angles supérieurs, des têtes de béliers, des feuillages, des fruits, des animaux donnent plutôt à l'ensemble un caractère d'autel antique que d'un support pour un flambeau ou pour des cierges[1]. » En face de l'autel, on voit la *Vierge allaitant l'Enfant Jésus*. Dans chacune des deux autres parois sont creusées trois niches rectangulaires : celles du milieu sont occupées par les statues des ducs de Nemours et d'Urbin ; les autres attendent encore leurs hôtes de marbre. Au-dessous de chaque niche centrale, se détache fortement en saillie un sarcophage dont le couvercle à volutes supporte deux figures allégoriques à moitié couchées : le *Jour* et la *Nuit* du côté de Julien, l'*Aurore* et le *Crépuscule* du côté de Laurent.

Quant à l'édifice construit pour abriter ces merveilles, il offre la forme d'un carré couronné d'une coupole. Pour tout

1. Corrado Ricci, *Michel-Ange*, traduction de Crozals, p. 142. Florence, 1902.

ornement, l'on remarque des pilastres cannelés et des niches surmontées de frontons. Quoique d'un goût pur, le monument paraît nu et froid au voyageur, surtout s'il le visite par un beau ciel d'Italie. L'aspect eût été tout autre, si l'on avait exécuté sur les murailles les peintures qui faisaient partie intégrante du plan de Michel-Ange ; les parois sembleraient moins mornes, si les niches restées vides avaient reçu les personnages sculptés qui devaient les remplir. Après cette description sommaire de la chapelle funéraire, donnons-nous le plaisir de passer en revue les chefs-d'œuvre qui ont attiré vers elle tant de pèlerins.

Michel-Ange aimait le symbolisme. Dans le tombeau de Jules II, *Rachel* et *Lia* sont les emblèmes de la *Vie active* et de la *Vie contemplative*. De même, dans la Nouvelle Sacristie, le *Jour*, la *Nuit*, l'*Aurore*, le *Crépuscule* symbolisent les quatre phases de la vie humaine ; puis, Laurent et Julien de Médicis figurent, par leur attitude, ses deux manifestations principales : la *Pensée* et l'*Action*.

Dès le seuil de la chapelle, au premier coup d'œil, un vif contraste vous saisit : les deux statues des capitaines (*capitani*, comme les appelle Michel-Ange dans ses lettres) sont calmes et reposées, tandis que les quatre figures allégoriques ont des poses souffrantes et tourmentées. Mais, si l'on consulte les circonstances qui ont présidé à l'exécution de ces groupes si opposés, tout s'éclaire. L'effigie des princes était déjà très avancée, quand commença le siège de Florence[1]. Les autres sculptures, au contraire, sont postérieures à la capitulation qui coûta la liberté aux Florentins[2] : elles reflètent l'état violent d'une âme concentrée qui ne peut épancher sans contrainte sa douleur et sa honte. « Il ne sculpta point les Médicis, il sculpta les statues de son désespoir[3]. »

1. Dès le mois d'avril 1526, Michel-Ange écrivait à Fattucci : « Je travaille le plus que je peux, et, dans quinze jours, je ferai commencer l'autre capitaine. » (*Le Lettere di Michelangelo Buonarroti*..., édit. Milanesi, p. 453. Firenze, 1875.)

2. La *Nuit* fut terminée au printemps de 1531 ; l'*Aurore*, en septembre de la même année ; le *Crépuscule* et le *Jour*, quelque temps après.

3. R. Rolland, *la Vie de Michel-Ange*, p. 95. Paris, Hachette, 1907. M. Marcel Reymond dit de son côté : « Ces tombes ne sont qu'un cri de douleur arraché au cœur d'un patriote. » (*Michel-Ange*, collection des *Grands Artistes*, p. 76.)

Notre statuaire n'a pas songé à faire le portrait des ducs de Nemours et d'Urbin. Son instinct idéaliste répugnait à copier l'individuel. A qui lui en faisait reproche, il répondit sèchement : « Dans dix siècles, qui pourra juger de la ressemblance ? » Toujours guidé par cette horreur d'imiter fidèlement le réel, il a paré les Médicis de vêtements qui ne rappellent que de loin les habits princiers du seizième siècle. A défaut de similitude physique, l'artiste a donné aux princes une expression qui s'harmonise assez bien avec leur caractère historique.

Julien, le meilleur des deux, fut d'une humeur douce. Son costume évoque le souvenir des triomphateurs romains. La magnifique cotte de maille dont il est revêtu est très seyante à celui qui fut le gonfalonier de la sainte Église. La tête découverte est tournée vers la gauche : elle respire une ardeur contenue et une fierté tempérée de bonne grâce. Le bâton de commandement repose inutile sur les genoux. Ce geste, à la fois digne et abandonné, convenait bien à un prince débonnaire. Il faut noter avec quel soin Michel-Ange a sculpté les mains, d'une souplesse admirable. On sait qu'il a un faible pour les cous allongés : celui de Julien reste élégant malgré sa longueur peut-être excessive. Mais c'est la tête qui mérite surtout d'être contemplée : elle réalise, avec une maîtrise supérieure, le type idéal que, peu à peu, s'était formé Michel-Ange de la figure humaine. Avant, il s'était longtemps évertué à le produire ; depuis, il s'est plu à le reproduire.

Laurent, qui fait pendant à Julien sur la paroi d'en face, en est la plus complète antithèse. Machiavel lui avait dédié son livre *le Prince* et adressé un pressant appel pour qu'il délivrât, du double fléau de la guerre civile et de l'invasion étrangère, la malheureuse Italie redevenue, comme aux jours de Dante, une *hôtellerie de douleurs* : « L'Italie, lui disait-il en bon courtisan, est sans chef, sans ordre, battue, foulée, dépouillée, déchirée, parcourue, dévastée. Gisante, comme si elle était sans vie, elle attend, désespérée et altérée de vengeance ; elle appelle celui qui pansera ses plaies, la relèvera, mettra un terme au sac de ses villes, au pillage de ses campagnes ; elle demande avec larmes à Dieu un rédempteur. Soyez ce rédempteur, prince illustre, porté si haut par votre

fortune et par vos vertus, vous l'élu de Dieu et de l'Église. »

Tout, dans l'attitude du personnage, traduit l'impression d'un homme préoccupé. La main gauche soutient le menton légèrement incliné et cache la bouche, tandis que la droite s'appuie négligemment sur le genou et sur le rebord du siège curule. Le casque, qui couvre la tête, projette sur le front songeur un nuage qui l'assombrit : splendide effet de clair-obscur que le statuaire n'a pas craint d'emprunter aux ressources propres de la peinture. Le buste, enfin, et les jambes, dont l'une est distraitement ramenée sur l'autre, expriment, à leur manière, par le laisser aller de la pose, l'attention d'un esprit hanté de visions intérieures. L'instinct du peuple ne s'y est pas mépris : il a surnommé Laurent *il Pensieroso*. A quoi songe donc ce pensif? Il songe sans doute à l'appel flatteur que lui a envoyé Machiavel ; il songe à un projet d'alliance matrimoniale avec la royale maison de France ; il songe au duché d'Urbin, riche proie à ravir aux Rovere ; il songe à mille autres desseins dont se repaît son ambition tortueuse. Le front, rêveur, a quelque chose de sombre, d'enveloppé, d'inquiétant, avec une froideur calculée, qui exprime bien l'état d'une âme âpre à la convoitise, mais que les déceptions ont rendue défiante et soupçonneuse. Quoi qu'en dise M. Reymond, décidément trop sévère pour Michel-Ange, cette statue ne manque point de sincérité. Sans doute, on y peut signaler quelque trace de recherche et quelque affectation d'élégance dans la pose des jambes et des bras; mais la tête est merveilleusement expressive. Non, Laurent n'est pas « un acteur qui fait le geste de penser plutôt qu'il ne pense ». Les types de penseurs sont les *Jérôme* et les *Isaïe*, peints à la voûte de la Sixtine ; le vrai pensif, le songeur, l'ambitieux absorbé dans ses rêves, c'est bien le Laurent de la chapelle des Médicis.

Quoique les œuvres de Michel-Ange donnent, de prime abord, l'impression d'un art impatient des règles, tout y est, néanmoins, minutieusement prévu pour ménager les contrastes ou pour préparer les harmonies : on y découvre, à la réflexion, l'alliance de deux qualités en apparence incompatibles, la fougue de l'inspiration et la maîtrise de soi-même[1].

1. Un autre artiste, Leonardo da Vinci, a noté la souveraine importance,

En comparant les deux Médicis, l'on pourra constater que les moindres détails sont voulus et disposés pour accentuer la dissemblance qui sépare les deux caractères. L'un a le front chargé de nuages, l'autre a le front rayonnant de lumière; l'un regarde de côté, l'autre de face; l'un tient le sceptre entre ses mains, l'autre a les mains libres; l'un a la jambe droite posée fermement, l'autre la place nonchalamment de travers. L'opposition se poursuit jusque dans la forme et les plis du costume. Même préoccupation réfléchie dans la distribution des statues allégoriques : l'artiste a accouplé les figures sombres avec les figures de lumière, le *Jour* et la *Nuit* sur le tombeau de Julien, l'*Aurore* et le *Crépuscule* sur le tombeau de Laurent. Les poses de chacun de ces couples sont savamment contrastées. On a remarqué que les sarcophages sont en soi « beaucoup trop petits pour les colosses qu'ils supportent : c'est à peine s'ils leur offrent un point d'appui suffisant; mais, si la position est moins commode, l'effet n'en est que plus saisissant[1] ». C'est intentionnellement, et non point par « impatience de toute discipline », que Michel-Ange a sacrifié, au désir de mettre en relief le caractère surhumain des figures allégoriques, la vraisemblance des proportions dans les éléments accessoires. Cette intention esthétique ressort de ce fait qu'il abandonna une première esquisse (conservée à Florence) où les couvercles des sarcophages sont beaucoup plus longs.

L'*Aurore* est figurée par une femme endormie, dont la tête est péniblement inclinée sur l'épaule. Son visage porte l'empreinte de la souffrance. Elle va bientôt se réveiller ; mais, au lieu de sourire au jour nouveau qui s'annonce, gémissante et pure, elle semble en redouter l'apparition qui va éclairer « le crime et la honte[2] ».

Le *Crépuscule* est représenté par un homme aux formes vigoureuses, à l'opulente poitrine, dont le modelé est « d'une souplesse et d'une fermeté inimitables[3] ». La tête, encore

dans l'art comme dans la vie, de cette maîtrise de soi : « On ne peut avoir de plus grande seigneurie que de soi-même. »

1. E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, t. III, p. 396-397.
2. Voir, plus bas, le quatrain de Michel-Ange sur la *Nuit*.
3. E. Müntz, *op. cit.*, p. 401.

qu'inachevée, est très expressive : les yeux, fatigués, ont le regard mélancolique et dédaigneux d'un être las de vivre, témoin résigné de beaucoup de misères et de vilenies ; le front, ravagé, se penche, au soir d'une journée accablante.

Le *Jour*, d'une musculature herculéenne, nonchalamment accoudé, une jambe relevée sur l'autre, se présente de dos au spectateur : mais, dans un mouvement tout ensemble familier et hautain, il tourne la tête et regarde par-dessus son épaule : c'est le dédain des forts. Cette tête puissante n'est qu'à moitié dégrossie. Est-ce faute de temps ? Est-ce désespoir d'exprimer assez vive l'indignation méprisante qui faisait bouillonner comme un volcan le fougueux Michel-Ange ? Toujours est-il que l'impression produite est peut-être plus frappante, car l'imagination achève, en l'agrandissant, l'œuvre ébauchée de l'artiste.

La *Nuit*, qui ferme les yeux pour ne point voir l'humiliation de Florence asservie, symbolise l'ignorance et l'oubli, mais une ignorance incomplète et un oubli intermittent, car on devine que son lourd sommeil est traversé par d'horribles cauchemars. Ses membres, pourtant si robustes, trahissent, par leur attitude contournée, l'accablement et l'agitation de la fièvre.

Michel-Ange avait commencé un troisième tombeau, celui de Laurent le Magnifique. C'est à orner ce mausolée que devaient servir les trois statues, aujourd'hui adossées à la paroi de la Nouvelle Sacristie, en face de l'autel. Voici d'abord les deux statues de *saint Cosme* et de *saint Damien*, qui furent exécutées, sur les dessins du maître, par ses disciples, Raffaele da Montelupo et Fra Giovann' Agnolo Montorsoli[1]. La troisième, encadrée par les précédentes, est une *Mater dolorosa*, qui porte sur ses genoux le cher instrument de son supplice, l'Enfant Jésus. Michel-Ange lui a composé un visage d'une grande distinction, qui reflète la souffrance et la résignation. L'inclinaison de la tête, la profondeur d'un regard, qui semble abîmé dans la contemplation des mystères douloureux de la Passion, disent, d'une façon attendrissante,

1. G. Vasari, *les Vies des plus excellents peintres...*, t. VI, édit. Milanesi, p. 633-634. Firenze, 1881.

les angoisses maternelles de celle qui allaite et nourrit la Victime pour le grand sacrifice. Mais pourquoi Michel-Ange a-t-il gâté cet effet, d'un naturel si saisissant, en posant d'une manière étrange l'Enfant Dieu sur les genoux de sa mère? « Quelle déraison de lui faire tourner le dos à celle dont il doit prendre le sein, de telle sorte qu'il est obligé de se renverser, de tordre le corps, dans une attitude faite pour effrayer toutes les mères[1]. »

La statue ne fut pas complètement terminée. On raconte que, par suite d'une erreur de mesure, le bloc de marbre se trouva insuffisant pour permettre à l'artiste de sculpter, avec le développement convenable, le bras droit de la Vierge. Le fait est que ce bras est à peine indiqué et que le sculpteur laissa l'œuvre inachevée.

Le sort du projet primitif ne fut pas d'ailleurs plus heureux. Les peintures murales ne furent même pas commencées. Il en fut ainsi également pour quatre figures allégoriques, les *Fleuves*. Une esquisse, gardée au Musée des *Uffizi*, représente des anges soulevant des tentures : elle est restée à l'état de dessin. Bref, sur six tombeaux projetés, deux furent partiellement exécutés. Mais les circonstances, plus fortes que les hommes, ont été la cause principale de cet avortement. Le duc Alexandre, neveu de Clément VII, qui l'avait imposé à Florence après la capitulation de la ville investie par l'armée de Charles-Quint, ne pardonnait pas à Michel-Ange son attitude patriotique pendant le siège. Il l'aurait compris dans la liste des condamnés, comme traître à la cause des Médicis, sans l'intervention énergique et répétée du pape[2]. Par bonheur, l'artiste était absent de Florence, quand Clément VII, qui l'avait mandé à Rome pour peindre le *Juge-*

1. M. Reymond, *Michel-Ange*, p. 87.

2. Sebastiano del Piombo raconte à Michel-Ange, dans une lettre du 16 août 1533, la scène dont il fut témoin : « ... Notre Seigneur [le pape Clément VII] ordonna à l'ambassadeur florentin d'écrire à S. Exc. le duc [Alexandre] et donna cet ordre de telle façon qu'il n'en a pas donné, je crois, quatre au sujet de Florence avec tant de véhémence, de fureur et de ressentiment que ce jour, parlant à l'ambassadeur en termes si terribles, qu'à les entendre répéter vous seriez stupéfait et qu'il n'est pas permis de les écrire ». (Cf. G. Milanesi et A. Le Pileur, *les Correspondants de Michel-Ange* : *I. Sebastiano del Piombo*, p. 113. Paris, 1890.)

ment dernier, mourut le 25 septembre 1534. Ce fut aussi la fin des travaux à la chapelle médicéenne. Privé de son tout-puissant protecteur, Michel-Ange n'osa plus reparaître à Florence. Il s'établit dans la Ville éternelle, qui lui conféra le droit de bourgeoisie romaine, et il y demeura jusqu'à sa mort. Mais le premier grand-duc de Toscane, Cosme Ier, ayant formé le dessein de continuer l'œuvre commencée par Michel-Ange, envoya à Rome l'un de ses élèves, Tribolo, avec mission de ramener, au prix des plus belles promesses, le grand sculpteur à Florence. Tout fut inutile. Le prince, sans se décourager, finit par charger G. Vasari et B. Ammanati de l'entreprise. Tribolo avait reçu, dans le plan primitif, la commande de deux statues allégoriques pour le tombeau de Julien, frère du Magnifique : la *Terre*, couronnée de cyprès, baissant la tête et pleurant la mort prématurée du jeune prince ; le *Ciel*, levant les bras, joyeux d'accueillir son âme[1]. Ce fut seulement en 1563 que Vasari exposa les chefs-d'œuvre dans l'ordre où on les voit encore aujourd'hui. Mais grand fut l'embarras des continuateurs désignés quand ils voulurent poursuivre le travail. On écrivit à Michel-Ange pour savoir quel genre de statues il avait projeté de mettre dans les niches encore vides, à côté des capitaines, au-dessus des portes, dans les tabernacles des coins, et de quelle façon il avait conçu les peintures murales[2]. L'illustre vieillard était presque nonagénaire; il lui fut impossible de tirer des limbes de l'oubli un souvenir aussi lointain. Il ne pût que répéter, mélancoliquement, en se raillant lui-même, ce qu'il avait dit dès

1. Cf. G. Vasari, *les Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes* : *Vie de Niccolò Pericoli*, dit *le Tribolo* (*1485-1550*), édit. Milanesi, t. VI, p. 65.

2. « S. Exc. [le duc Cosme I] m'a ordonné de vous écrire quel est son dessein et de vous prier de sa part de daigner lui faire la grâce de lui envoyer dire, ou à moi, quelle était votre intention ou celle du pape Clément relativement au titre de la chapelle, à l'invention des figures qui doivent être placées dans les quatre tabernacles des ducs Laurent et Julien, aux huit statues qui vont sur les portes et les tabernacles des côtés. Il en est de même de l'invention et de l'ensemble des peintures pour la chapelle, les façades, les arcades, etc., en vous disant qu'absolument Son Excellence ne veut rien changer à ce que vous avez fait ; mais elle désire, au contraire, que ce qui reste à faire le soit d'après vos ordres. » (Lettre de G. Vasari à Michel-Ange Buonarroti. Florence, 17 mars 1562. Cf. L.-J. Jay, *Recueil de lettres sur la peinture, la sculpture et l'architecture*, p. 210. Paris, 1817.)

1557 : « La mémoire et l'esprit m'ont devancé pour m'attendre dans l'autre monde[1]. » Cette réponse découragea sans doute Cosme Ier ; il ne donna pas suite à son projet.

Les sept statues, faites par Michel-Ange pour les tombeaux des Médicis, constituent l'œuvre sculpturale la plus complète et la plus grandiose qui soit sortie de son ciseau. Les statues de Julien et de Laurent, par la gravité calme de leur pose, rappellent la manière classique de la statuaire grecque. Les figures symboliques, par leurs attitudes contournées, appartiennent plutôt au genre de la sculpture gréco-romaine ; elles sont de même race que les créations titanesques de la Sixtine, les *Sibylles* et les *Prophètes*. Dans ces personnifications, « telles qu'aucune œuvre moderne n'en saurait donner l'idée, Michel-Ange s'est élevé à une hauteur, à une puissance, à une éloquence qui nous fait perdre de vue l'espèce humaine et ses misérables préoccupations. Dans l'antiquité même, le *Thésée* et l'*Ilissus*, ainsi que les *Parques* sculptées par Phidias pour le fronton du Parthénon, les *Atlantes* du théâtre de Bacchus, entrés au musée du Louvre, n'approchent point de cette fierté de style [2]. »

Pour exprimer la véhémence de ses passions et la hauteur d'un idéal qui se complaît dans les proportions colossales, Michel-Ange n'a pas trouvé suffisante la mesure des formes ordinaires : il a dû créer une humanité supérieure. En s'y appliquant, il a quelquefois excédé dans l'emploi des moyens : « de là cette outrance dans la saillie des muscles, et surtout cette complication des mouvements... Pourquoi, par exemple, le *Jour* et le *Crépuscule* croisent-ils les jambes, sinon pour produire un effet de silhouette [3] ? » Ces défauts, déjà plus ou

1. Lettre de Michel-Ange à G. Vasari, août 1557. Cf. Milanesi, *Lettere di Michelangelo...*, p. 547 : « La memoria e 'l cervello son iti a aspettarmi altrove. »

2. E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, t. III, p. 398-399.

3. M. Reymond, *la Sculpture florentine : le XVIe siècle et les successeurs de l'École florentine,* 2e partie, p. 97. Florence, 1900. M. E. Guillaume dit également : « Les membres supérieurs placés au travers du corps et les membres inférieurs ramenés les uns sur les autres par des actions brusques et raccourcies donnent aux poses quelque chose de violent, de contraint. » (*Études d'art antique et moderne*, p. 78. Paris, 1888.) Mais ces critiques tombent partiellement devant cette remarque que ces poses *vio-*

moins en germe dans les œuvres antérieures, s'accentuent ici ; ils seront poussés à l'extrême dans certaines parties du *Jugement dernier*[1]. Malgré ces réserves, le *Jour* et la *Nuit*, l'*Aurore* et le *Crépuscule* demeurent, avec le *Moïse*, le plus magnifique effort de l'art pour donner l'impression du surhumain. La meilleure preuve qu'on est en présence de chefs-d'œuvre d'une puissance extraordinaire, c'est qu'en dépit de quelques imperfections, ils donnent au spectateur cette secousse esthétique qui le remue tout entier : en contemplant ces spécimens d'une humanité transcendante, il se sent dépassé et s'incline devant plus grand que soi ; en lisant dans leurs attitudes l'expression vivante de l'angoisse et de la souffrance, le mot de Shakespeare, cet autre créateur d'êtres surhumains, surgit spontanément de la mémoire : « O douleur, tu es devenue monument ! »

Quel sens doit-on attribuer au symbolisme des statues allégoriques qui ornent les tombeaux des Médicis ? Les interprétations n'ont pas manqué. Condivi, par exemple, prétend que le *Jour* et la *Nuit*, l'*Aurore* et le *Crépuscule*, figurent l'idée du « temps qui dévore tout[2] ». C'est un peu vague et bien abstrait. Le plus simple et le plus sûr n'est-il pas de s'en rapporter à Michel-Ange lui-même ? Dans une note, que l'on peut voir au musée de la Casa Buonarroti, il s'était d'abord tracé à lui-même ce programme : « Le *Ciel* et la *Terre* [qui n'ont pas été exécutés], le *Jour* et la *Nuit* parlent et disent : « Dans notre cours rapide, nous avons conduit à la mort le duc Julien. Il est donc juste qu'il se venge. Sa vengeance consiste en ceci que, maintenant que nous l'avons tué, il nous a ravi la lumière, et, de ses yeux fermés, a fermé les nôtres, qui ne resplendissent plus sur terre. Que n'eût-il pas fait de nous, s'il fût resté en vie[3] ? » Comment ces sculptures auraient-elles pu dire tout cela ? N'est-ce pas trop complexe et bien quintes-

lentes et contraintes sont propres, dans une certaine mesure, à rendre l'angoisse et la souffrance que Michel-Ange voulait exprimer.

1. Par exemple, les ressuscités qui sortent du tombeau, le groupe des bienheureux autour du Christ, les anges tenant les instruments de la Passion.

2. Ascanio Condivi, *Vita di Michelangelo Buonarroti* : « Il tempo che consuma il tutto. » Édit. princeps, Roma, 1553, p. 30 (au verso).

3. *Poésies de Michel-Ange,* XVII, p. 14. Édit. Carl Frey (*Die Dichtungen des Michelagniolo Buonarroti.* Berlin, 1897.)

sencié ? En tout cas, on n'en retrouve rien dans l'œuvre telle qu'elle fut réalisée. Cette fade allégorie, qui traversa un moment l'esprit de Michel-Ange, fut notée au passage à la fin de 1523. Or, les statues symboliques, qui n'ont été faites que sept ou huit ans plus tard, sous le coup des émotions tragiques du siège de Florence, relèvent d'une inspiration autrement haute et émouvante. Elles reflètent les états violents dont fut alors agitée cette âme de patriote, taciturne et un peu farouche, qui en demeura longtemps meurtrie. Nous avons ici encore le propre témoignage de Michel-Ange ; mais, cette fois, il paraît recevable, parce que, postérieur à l'exécution des statues, il fait appel à des souvenirs précis et qu'il est confirmé par d'autres confidences intimes du sculpteur-poète.

Un admirateur peu éclairé de Michel-Ange, Giovanni Strozzi, rima sur la « formidable » *Nuit* ces *concetti* :

« La Nuit, que tu vois dormir en si douce attitude, fut sculptée par un ange dans ce rocher ; et, puisqu'elle dort, elle vit. Éveille-la, si tu ne le crois, et elle te parlera [1]. »

Michel-Ange répliqua lui-même au nom de la Nuit :

« Il m'est précieux de dormir et plus encore d'être de pierre pendant que le crime et la honte durent. Ne pas voir, ne pas entendre m'est grand bonheur : c'est ponrquoi ne m'éveille pas; eh! de grâce, parle bas [2]. »

Dans une autre poésie, Michel-Ange suppose un dialogue entre Florence asservie et les Florentins exilés :

« On dort donc, dans le ciel, gémit le poète personnifiant les bannis, puisqu'un seul s'approprie ce qui fut donné à tant d'hommes ! »

Et Florence répond à leurs gémissements :

« Ne soyez pas troublés dans vos saints désirs. Celui qui

1. *La Notte, che tu vedi in si dolci atti*
Dormir, fu da un Angelo scolpita
In questo sasso ; e, perche dorme, ha vita.
Destala, se no'l credi, e parleratti.

2. *Caro m'è 'l sonno e piu l'esser di sasso,*
Mentre che 'l danno e le vergogna dura.
Non veder, non sentir m'è gran ventura ;
Pero non mi destar ; deh! parla basso.
(*Poésies de Michel-Ange*, CIX, p. 126.)

croit vous avoir dépouillés et privés de moi ne jouit pas de son grand péché à cause de sa grande peur[1]. »

* * *

La pensée de la souffrance et de la mort occupe une place considérable dans l'œuvre sculpturale de Michel-Ange : après les monuments funéraires de la chapelle des Médicis, après la tombe de Jules II, voici que l'artiste, au déclin de sa carrière (1553-1555), reprend, pour sa consolation personnelle, le thème si populaire de la *Pietà*, abordé pour la première fois dans toute la verdeur de la jeunesse (1498-1500). Mais, en le reprenant, il l'agrandit : nous avons ici quatre personnages au lieu de deux. Cette *Déposition de croix*[2], que Michel-Ange destinait à son propre tombeau, est exposée depuis 1722, par ordre de Cosme III[3], derrière le maître-autel de la cathédrale de Florence, dans une pénombre discrète qui ajoute encore à l'émotion du sujet.

L'infatigable vieillard a près de quatre-vingts ans ; il travaille, en cachette, à son mausolée, jour et nuit, surtout la nuit, car de cruelles insomnies l'obligent à rester debout. « Il s'était fabriqué, rapporte Vasari, un casque de carton, et il portait au milieu, sur sa tête, une chandelle allumée qui, de cette façon, sans lui embarrasser les mains, éclairait ce qu'il faisait. » Lui, qui avait instamment recommandé qu'on lui lût, à ses derniers moments, le récit de la passion de Notre-Sei-

1. *Or par che 'l ciel si dorma,*
S'un sol s'apropia quel ch'è dato a tanti !...
— De, non turbate i vostri desir santi,
Che chi di me par che vi spogli e privi
Col gran timor non gode il gran pechato.
(*Poésies de Michel-Ange*, CIX, p. 155.)

2. On appelle généralement ce groupe *Pietà*, mais le titre de *Déposition de croix* est plus exact.

3. Comme l'atteste cette inscription due au sénateur Filippo Buonarroti :

Postremum Michaelis Angeli opus
Quamvis ab artifice ob vitium marmoris neglectum
Eximium tamen artis canona
Cosmus III Magn. Dux Etruriæ
Roma jam advectum hic p. i. anno MDCCXXII.

gneur, se prépare à la mort par la méditation et l'exécution de cette pieuse sculpture, où il met toute sa foi et tout son cœur[1]. De toutes ses œuvres, c'est la plus pathétique, parce que c'est la plus personnelle et la plus émue. Malheureusement, elle est demeurée, comme tant d'autres, à l'état d'ébauche. « Il la brisa, soit parce que le bloc était très dur et plein de scories et que, parfois, le feu jaillissait sous le ciseau; soit parce que cet homme était d'un goût si difficile qu'il n'était jamais content de ce qu'il produisait. Ce qui pourrait le faire croire, c'est que, des statues faites par lui dans son âge mûr, on en voit peu de terminées; celles qui sont finies datent de sa jeunesse. » Il aurait même complètement détruit la *Pietà*, si son serviteur Antonio ne l'avait supplié de lui en laisser les débris. Michel-Ange consentit à les épargner et permit même au sculpteur Tiberio Calcagni, son aide dans la construction de San Giovanni dei Fiorentini, d'en recueillir les morceaux et de terminer le groupe, d'après son modèle, pour leur ami commun, Francesco Bandini. Tiberio reconstitua le tout et finit même quelques parties. « Mais, conclut mélancoliquement Vasari, cette œuvre resta inachevée, par suite de la mort de Bandini, de Michel-Ange et de Tiberio[2]. » La vraie place de ce monument funéraire eût été, selon le vœu du même historien heureusement inspiré, dans l'église franciscaine de *Santa-Croce*, à Florence, près du tombeau où repose Michel-Ange.

L'œuvre est d'ailleurs plus avancée qu'on ne le dit généralement. Le Christ, sauf quelques détails (barbe et cheveux), et Marie-Madeleine sont terminés. Le Christ, au centre de

1. Michel-Ange, dont la foi avait toujours été vive, se montrait de plus en plus fervent à mesure qu'il avançait en âge. On sait généralement qu'il voulut construire Saint-Pierre pour « l'amour de Dieu », sans recevoir aucun émolument. On sait moins qu'il s'était offert à saint Ignace de Loyolà comme architecte du Gesù, uniquement pour la gloire de Dieu. Voici ce qu'écrivait de Rome saint Ignace au comte de Mélito : « La iglesia irá ahora más adelante, aunque ha tenido grandes contrariedades..., tomando cargo de la obra el más célebre hombre que por aca se sabe, que es Michael Angel (que tambien tiene la de San Pedro), *y por devocion sola, sin interes alguno se emplea en ella.* » (Lettre du 21 juillet 1554, *Cartas de San Ignacio de Loyola,* t. IV, p. 228-229. Madrid, 1887).

2. G. Vasari, *les Vies des plus excellents peintres... : Vie de Michel-Ange,* édit. Milanesi, t. VII, p. 217-218; 243-244.

la composition, est admirablement encadré par trois personnages qui le soutiennent. A gauche du spectateur, c'est la Madeleine éplorée ; à droite, c'est la très sainte Vierge, dont la tête, geste émouvant, supporte la tête retombante de son Fils mort. Ces statues sont trop petites par rapport aux deux autres. La pose de la divine Victime rend bien le laisser aller d'un corps qui a beaucoup souffert et que la vie a complètement abandonné. Le bras droit du Christ enveloppant Marie-Madeleine est d'un effet touchant. Mais la jambe, qui se replie en formant un angle droit, présente un contour dur dont la rigidité heurte désagréablement le regard. Derrière le Sauveur, se tient debout le personnage le plus attirant : c'est un homme en froc de pénitent. On a voulu y voir Nicodème ou Joseph d'Arimathie. Non, c'est Michel-Ange lui-même ; il s'est sculpté sous les traits d'un vieillard encapuchonné, qui aide Madeleine et Marie à soutenir le cher fardeau, et dont le visage énergique et tendre trahit une immense tristesse[1]. Ce n'est pas là une simple conjecture plus ou moins ingénieuse. Vasari, dans une lettre écrite trois semaines après la mort de Michel-Ange, dit formellement : « Il y a dans le groupe un vieillard qui représente la personne du sculpteur[2]. » N'est-ce pas un spectacle édifiant de voir ce grand artiste, vénérable octogénaire, sous le froc de la pénitence, faire un acte de contrition et d'amour en pressant sur son cœur le Christ descendu de la croix et sa mère compatissante[3] ?

*
* *

Le génie de Michel-Ange fut vraiment universel : coupole de Saint-Pierre, statue de Moïse, tombeaux des Médicis, fresques de la Sixtine, pièces de vers, autant de chefs-d'œuvre qui

1. Ces sentiments sont en parfaite harmonie avec l'ardente compassion pour le Christ souffrant que l'on trouve dans les *Poésies de Michel-Ange* : « Les épines et les clous qui percent tes deux mains, Et ton doux, ton humble, ton pauvre visage... » *Le spine e chiodi e l'una e l'altra palma, Col tuo benignio, umil, pietoso volto* (CLII, p. 240. Cf. XLVIII, p. 36 ; CLXV, p. 254).

2. *Carte inedite michelangiolesche*, p. 55. Milan, Daelli, 1865. Lettre de G. Vasari à Lionardo Buonarroti, neveu de Michel-Ange, 18 mars 1564.

3. Michel-Ange a commencé, dans les dernières années de sa vie, une autre *Pietà*. Mais c'est une statue à peine dégrossie ; elle est conservée dans la cour du *Palais Rondanini* à Rome.

montrent qu'il a excellé dans tous les genres : architecture, sculpture, peinture, poésie. Mais c'est dans la statuaire que sa maîtrise est incomparable ; il en avait, d'ailleurs, pleine conscience, car, chaque fois que, dans ses lettres ou ses contrats, il fait suivre son nom d'un qualificatif, c'est celui de sculpteur qui revient invariablement. Ce caractère sculptural se retrouve jusque dans ses peintures et dans ses vers. « Il n'est pas une de ses figures [à la voûte de la Sixtine et sur la paroi réservée au *Jugement dernier*] qui ne semble avoir été conçue pour être sculptée, avec toutes les lois de groupement et de simplicité qui s'imposent à l'art du sculpteur[1]. » Dans ses poésies, « Michel-Ange sculpte encore[2] ». Les conditions astreignantes du sonnet ont quelque rigidité qui rappelle la nature réfractaire du marbre : on sent que, pour exprimer sa pensée débordante dans un nombre très restreint de syllabes, il fait effort comme pour dégager une statue de sa gaine de marbre.

La dominante de ce génie, dans les diverses directions où il s'est déployé, c'est la puissance, mais une puissance tiraillée entre deux tendances rivales : le réalisme et l'idéalisme. Son réalisme se révèle dans le souci constant qu'il mit à observer la nature : il a acquis, par une étude minutieuse de l'anatomie et la composition d'innombrables dessins, une virtuosité extraordinaire comme dessinateur. Mais ses yeux ne sauraient se contenter « de voir les choses mortelles... » « Si mon âme, confesse-t-il, n'avait pas été créée à l'image de Dieu, elle serait satisfaite de la beauté extérieure qui plaît à la vue ; mais cette beauté est fausse : c'est pourquoi mon âme s'élève à la beauté universelle[3]. » La nature, avec tous

1. M. Reymond, *la Sculpture florentine...*, *ibid.*, p. 80.
2. E. Guillaume, *Études d'art antique et moderne*, p. 9.
3. *Non vider gli occhi miei cosa mortale...*
E se creata [alma] a Dio non fusse eguale,
Altro che 'l bel di fuor, ch' à gl' occhi piace,
Piu non vorria ; ma perch' è si fallace,
Tracsende nella forma universale.
(*Poésies de Michel-Ange*, LXXIX, p. 83.)

Michel-Ange le dit ailleurs d'une façon plus explicite encore : « Comme la chaleur ne peut être séparée du feu, ainsi mon estime ne peut l'être de la

ses charmes, ne lui suffit pas : il la dépasse, il l'agrandit, il la transfigure, et, parfois tombant dans le défaut voisin de ses qualités, il exagère et force la note : le colossal confine alors au démesuré, le mouvement et la vie prennent une allure tourmentée. On devine partout, dans son œuvre sculpturale, et plus encore dans ses fresques de la Sixtine, cette lutte intime d'une âme partagée entre l'attrait du réel et la séduction de l'idéal, entre l'élément sensible et l'élément intellectuel : quand elle parvient à maîtriser sa fougue et à fondre dans une harmonie supérieure ces forces discordantes, c'est l'heure propice aux grands chefs-d'œuvre.

Il y a un revers sombre à cette brillante médaille. La décisive impulsion imprimée par Michel-Ange à la sculpture devint, sans qu'il le prévît, la cause indirecte de la décadence où s'achemina l'art italien au cours du seizième siècle. Mais le maître vécut assez longtemps († 1564) pour être à la fois témoin de ce déclin prématuré et de son propre triomphe. Ceux mêmes qui lui furent le plus hostiles, les disciples de Raphaël, proclamèrent par la bouche de Perino del Vaga (1499-1547) « que tous les peintres adorent Michel-Ange comme leur maître, leur chef et le *dieu du dessin* [1] ». La fascination fut telle que non seulement les statuaires, mais encore les peintres, comme l'affirme Perino, s'acharnèrent à reproduire avant tout les qualités sculpturales de Michel-Ange, sa prestigieuse dextérité de dessinateur. « Est-il nécessaire d'ajouter que cette influence, en raison même de l'éclatante supériorité du Buonarroti, a été plus souvent nuisible que féconde [2] ? » Son exemple audacieux donna le vertige à ses

beauté éternelle, et elle exalte la source d'où elle vient et ce qui lui ressemble davantage ».

Come dal foco 'l cald' esser' diviso
Non puo, dal Bell' ettern' ogni mia stima,
Ch' exalta, ond' ella vien', chi piu 'l somiglia.
(*Poésies de Michel-Ange*, LXXXII.)

1. L.-J. Jay, *Recueil de lettres sur la peinture*... Lettre de Claude Tolomei à Apollonius Philarète, p. 90. — « Le peintre se forma donc dès lors par l'étude des statues, et, en particulier, des statues de Michel-Ange. Par suite, le coloris fut regardé comme secondaire, et seul, poursuivi comme but, le dessin accentué, mouvementé sans raison, et d'une virtuosité excessive. » (R. Rolland, *Michel-Ange*, p. 153-154.)

2. E. Müntz, *op. cit.*, p. 367.

imitateurs et « affola » l'art italien. Ce qui a rendu le modèle si dangereux, ce n'est pas simplement qu'il s'est élevé à une hauteur inaccessible pour des artistes de second ordre, c'est encore et surtout qu'ils ont admiré, en « aveugles[1] », son esthétique transcendante, sans en démêler le sens et la portée. On dirait des pygmées qui osent se mesurer avec un géant. Mais l'écart entre le but visé et le résultat obtenu fit ressortir davantage leur humiliante infériorité. La manière de Michel-Ange est souple, robuste, opulente ; ses copistes ont un style lourd, épais, boursouflé. Où Michel-Ange est sobre et nerveux, ils se montrent secs et anguleux. Ce qui légitime chez le Maître l'emploi de formes colossales et mouvementées, c'est que seules elles sont proportionnées aux passions qu'il ressent et veut rendre dans toute leur impétuosité ; chez les disciples, elles ne traduisent que l'effort savant d'une âme sans chaleur et sans vie. Michel-Ange s'était complu à exprimer, à travers l'enveloppe organique, les traits de la vigueur intellectuelle et de la force morale, la psychologie émouvante des sentiments chrétiens, envisagés surtout sous leur aspect mélancolique ou douloureux; il renonça vite à traiter les sujets d'inspiration mythologique, qui n'éveillent d'écho que dans l'imagination érudite des humanistes. « Il semblait que pour les Bandinelli, les Ammanati, les Tribolo, les Benvenuto Cellini, Michel-Ange n'eût jamais sculpté que le *Bacchus*, l'*Adonis*, le *Cupidon*, bref, qu'il n'eût jamais traité que des motifs païens[2]. »

L'aveuglement de ces disciples serviles les conduisit à une infatuation ridicule : ils en vinrent insensiblement à prendre pour une marque de génie leur déplorable facilité dans le maniement des procédés techniques. Vasari l'affirme tranquillement, avec une inconscience significative : « L'art est devenu aujourd'hui si parfait et si facile pour celui qui possède le dessin, l'invention et le coloris que, tandis qu'autrefois et jusqu'à nos maîtres actuels on mettait six ans à faire un

1. « Aveugles, ils le sont tous plus ou moins, tous ceux qui ont vécu autour de Michel-Ange. Leurs yeux trop faibles se sont brûlés à ce soleil, resté seul allumé dans le crépuscule de l'art, dans la nuit qui tombait sur l'Italie de la Renaissance. » (R. Rolland, *Michel-Ange*, p. 151.)

2. E. Müntz, *op. cit.*, p. 368.

tableau, ces maîtres font six tableaux en un an. J'en puis rendre un témoignage indubitable, pour l'avoir vu faire maintes fois et l'avoir fait moi-même. Et pourtant il y a beaucoup plus d'œuvres finies et parfaites que du temps des peintres en renom qui nous ont précédés[1]. » Assurément, le grand artiste florentin n'aurait pas reconnu dans ces virtuoses, ravis d'eux-mêmes, les légitimes héritiers de sa manière, lui sans cesse à la poursuite d'un idéal fuyant sa puissante étreinte, lui toujours désespéré de ne pouvoir l'atteindre ! « Le cardinal Salviati assistant Michel-Ange à son lit de mort, celui-ci dit qu'il n'avait regret que de deux choses : l'une, de n'avoir pas fait pour son salut tout ce qu'il aurait dû ; l'autre, de mourir lorsqu'il ne commençait qu'à épeler dans sa profession[2]. » Mais Michel-Ange peut se passer de cette auréole accidentelle que l'éclat jeté par les élèves ajoute à la couronne du maître : ses œuvres personnelles suffisent à sa gloire.

Gaston SORTAIS.

1. G. Vasari, *les Vies des plus excellents peintres*... Discours préliminaire de la troisième partie. Édit. Milanesi, t. IV, p. 13.

2. *Journal du voyage du cavalier Bernin en France*, publié par M. de Chantelou dans la *Gazette des Beaux-Arts*, t. XXIX, p. 388.

LA SUPPRESSION DES JÉSUITES

(1773-1814)

A l'approche de l'année 1914, centenaire du rétablissement des Jésuites par le pape Pie VII, il paraîtra sans doute encore plus d'un ouvrage sur la question, souvent agitée, de leur suppression par le pape Clément XIV. L'*Histoire du pape Pie VI*, que vient d'éditer le chanoine Gendry, touche nécessairement à la question ; en effet, le successeur de Clément XIV rencontra plus d'une difficulté dans l'exécution du bref de suppression ; l'auteur a pu s'en convaincre en fouillant dans les archives : « On regrettera cependant, dit M. Turmel[1], qu'au lieu de mettre sous nos yeux le texte même de certaines pièces importantes, il se soit contenté d'une analyse incolore ; on regrettera surtout qu'il se soit assez souvent borné à juxtaposer ses documents. Mais son récit, s'il n'est pas aussi vivant qu'on le désirerait, est une mine abondante à laquelle on devra recourir chaque fois que l'on voudra étudier le pontificat de Pie VI. » Ajoutons que, pour étudier l'affaire des Jésuites, on ne pourra pas se contenter de ces dépêches diplomatiques et que l'auteur eût bien fait, non seulement comme l'insinue M. Turmel, de tenir compte « du droit naturel contre lequel aucune loi positive ne saurait prescrire », mais encore de tels ouvrages, qu'il ne pouvait ignorer et particulièrement de ceux du P. Zalenski[2], du P. de Ravignan ; il les résume parfois[3], mais pour les négliger quand il ne les trouve pas d'accord avec ses conclusions. Il ne lui était pas permis non plus, dès qu'il touchait à la question des jésuites de Russie, d'ignorer l'ouvrage du P. Sanguinetti, édité à Rome en réponse à un livre de l'abbé Chaillot[4] et traduit en français en 1884[5].

1. *Revue du clergé français*, mars 1907, t. L, p. 160.
2. *Les Jésuites de la Russie blanche*, trad. du polonais, par le P. Vivier. Paris, Letouzé, 1886. Deux volumes in-8.
3. T. I, p. 21.
4. *Pie VII et les Jésuites*.
5. *La Compagnie de Jésus et son existence canonique*, trad. Noury. Paris, Bray.

Nous rencontrerons les assertions et les attaques de l'abbé Gendry. Lé'tat de la Compagnie de Jésus, au moment de sa suppression par Clément XIV ; le maintien des Jésuites en Prusse et dans la Russie blanche, pendant les règnes de Pie VI et Pie VII, leur rétablissement canonique de 1801 à 1814 : telles sont les questions que nous nous proposons de traiter ici, dans les limites d'une revue.

I

LES JÉSUITES DE 1540 A 1773.

L'Église le reconnaît[1] : c'est contre la fausse réforme du seizième siècle et en vue d'une réformation chrétienne des mœurs par l'enseignement, comme aussi de la propagation de la foi en dehors de l'Europe, que la Providence de Dieu suscita l'Ordre de Saint-Ignace de Loyola. Conçue sur un plan nouveau et toujours à la disposition du Souverain Pontife, la nouvelle milice était appelée à lutter en Europe contre l'hérésie, le schisme et les erreurs courantes et à étendre le règne de Jésus-Christ dans les contrées récemment découvertes des Indes orientales et occidentales.

Un siècle après sa fondation, elle rencontra dans le sein de l'Église un adversaire, qui s'unissant avec l'incrédulité, préparait sa ruine : c'est le jansénisme. Une guerre, sournoise d'abord, puis ouvertemcnt déclarée, amena la suppression de la Compagnie par les gouvernements en Portugal, en France, en Espagne, enfin, ce qui était plus grave, par le Saint-Siège lui-même, en 1773.

La Compagnie de Jésus avait-elle bien servi l'Église et le Saint-Siège pendant les deux cent trente premières années de son existence? Restait-elle fidèle à sa mission?

A cette question, il n'y a pas de réponse plus péremptoire que celle des souverains pontifes : or, pour connaître l'opinion d'une série de vingt-neuf papes sur l'activité de la Compagnie, il suffit de parcourir l'analyse qui a été faite des nombreux documents pontificaux qui la concernent.

En un volume in-8, de 532 pages[2] on trouvera une vue d'en-

1. Office de saint Ignace, lect. V et VII.
2. *Synopsis actorum S. Sedis in causa S. J.* Florence, Louvain, 1887-1895.

semble, parfaitement objective, sur l'activité de l'Ordre et sur les faveurs, les encouragements et les éloges que lui accorda le Saint-Siège. L'ouvrage pourrait et devrait être complété ; l'auteur n'ayant pu explorer certaines archives, a demandé par deux fois[1] que l'on vienne à son aide pour livrer ce qui lui a pu échapper ; mais ce qu'il a pu aborder, en particulier tout ce que lui ont pu fournir les archives de la Compagnie, a été soigneusement analysé, détails et noms géographiques ou historiques compris ; personne ne pourra jamais l'accuser d'avoir négligé ou dissimulé aucun document.

Dans cette histoire, les blâmes, les avertissements, les ouvrages mis à l'index ne font pas défaut ; mais tout lecteur impartial, après avoir pris une vue d'ensemble sur ces deux siècles et demi d'histoire, se rappellera le vers d'Horace :

... non ego paucis
Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
Aut humana parum cavit natura.

De 1538 à 1773, vingt-neuf papes fondent, organisent, soutiennent la Compagnie, emploient ses enfants dans les travaux du concile de Trente et dans l'œuvre de la réforme des mœurs, les envoient vers les nations infidèles, arrêtent parfois leur zèle, plus souvent les encouragent et les défendent contre leurs ennemis. Jusqu'en 1769, quatre ans avant la suppression, Clément XIV lui-même les bénit et leur accorde ses faveurs[2].

1. 1re et 2e parties. Préface, p. IV.

2. Donnons, en un rapide coup d'œil, une idée de ce résumé analytique :

1538-1549. Paul III (34 documents), fonde la Compagnie, envoie Xavier aux Indes, et plusieurs jésuites en Irlande, donne l'église de Strada, aide saint François de Borgia.

1550-1554. Jules III (18 documents), fonde le collège germanique, Ingol-Stadt, Dillingen, Coïmbre, envoie le bienheureux Canisius et d'autres travailler à la réforme, confirme la Société.

1554 (25 jours). Marcel II.

1554-1559. Paul IV (9 documents), fonde Evora, Valence, etc., envoie le bienheureux Canisius à la diète de Worms.

1559-1565. Pie IV (92 documents), fonde Séville, Avila, Naples, Gênes, Saragosse, envoie en Irlande, en Allemagne, en Chine, aux Indes, nous protège en France, en Bavière, en Flandre, etc.

1566-1571. S. Pie V (59 documents), fonde Forli, Florence, Douai, nomme un évêque au Japon, envoie au Brésil, en Chine, en Arabie.

1572-1584. Grégoire XIII (358 documents), fonde de nombreux collèges,

Dans ces 1 918 documents, substantiellemeut analysés par l'auteur, on voit, comme en un vaste tableau, le zèle apostolique de

développe la mission du Mont-Liban, du Tonquin, du Japon, du Pérou, du Mexique, organise les congrégations de la sainte Vierge.

1585-1590. Sixte V (53 documents), accueille l'ambassade japonaise, envoie Possevin en Russie, fonde Gand, Tournai, Rouen, Frisingen, Prague, etc., reconnaît comme son prédécesseur, contre Bañez, la valeur des vœux simples S. J.

1590 (12 jours). Urbain VII, retire de l'Index l'ouvrage de Bellarmin *De Romano pontifico*.

1590-1591. Grégoire XIV (9 documents), confirme les privilèges de l'Ordre et de ses missions, apaise les controverses douaisiennes.

1591-1592. Innocent IX (1 document), prohibe la visite de la province du Portugal par le cardinal Albert d'Autriche.

1592-1605. Clément VIII (206 documents), missions de Hongrie, de Turquie, des Philippines, du Japon, des Indes occidentales, collèges de Graetz, Liége, Paderborn, Malte, Lyon, Prague, Anvers, Verdun ; accorde indulgences pour les missions, pour le catéchisme en Belgique.

1605-1605. Léon XI (1 document), rappelle Bellarmin de Capoue et l'emploie dans la controverse *De auxiliis*.

1605-1621. Paul V (239 documents), loue Bellarmin, Lessius, Suarez, Becanus, confirme l'Institut, indulgencie les Quarante-heures, fonde de nombreux collèges, surtout en France, béatifie Ignace de Loyola et François-Xavier.

1621-1623. Grégoire XV (57 documents), béatifie Louis de Gonzague, approuve certains rites malabares, loue Lugo et l'évêque Charles de Lorraine, devenu jésuite, fonde des collèges, etc.

1623-1644. Urbain VIII (202 documents), condamne l'*Augustinus* de Jansenius, encourage les chrétiens du Japon, fonde les collèges de Hal, Vienne, Osnabrück, Fulda, etc., béatifie trois martyrs japonais, supprime la prétendue congrégation des jésuitesses.

1644-1645. Innocent X (51 documents), favorise les missions du Canada, des Philippines, du Chili, de l'Argentine recommande la Compagnie de Jésus, à Palafox, à l'archevêque de Malines, fonde l'académie de Bamberg.

1655-1667. Alexandre VII (93 documents), indulgencie la congrégation de la Bonne-Mort, protège les missions des deux Amériques, le P. de Rhodes, les jésuites de Venise, confirme le droit de proroger les supérieurs, permet au P. Schall d'accepter le mandarinat.

1667-1669. Clément IX (18 documents), favorise la mission de Hollande, du Tonquin, de la Cochinchine.

1670-1675. Clément X (66 documents), canonise saint François de Borgia, donne des privilèges aux collèges de Quito et de Santa Fé, confirme ceux du collège germanique.

1676-1689 .Innocent XI (46 documents), aide les missions de Siam, intervient au Tonquin, dans les rites chinois, à Malines, dans la question des ordinations et des confessions pascales.

1689-1691. Alexandre VIII (6 documents), écrit à l'empereur de Chine en faveur des jésuites.

1691-1700. Innocent XII (64 documents), encourage les congrégations de

l'Ordre s'étendre sous la main et la protection des papes, sur le monde entier. En 1616 déjà, soixante-dix ans après son établissement[1], il tenait 372 collèges répartis entre 32 provinces; en 1749[2], les 41 provinces comptaient 171 séminaires, 669 collèges, 340 résidences, 273 missions, 22 589 sujets.

Mais la persécution, qui pendant le cours de plus de deux siècles les avait éprouvés çà et là, devenait plus vive. En 1759 elle dispersait les jésuites portugais et ruinait leurs belles missions de Goa, du Malabar, de la Chine et du Japon, du Brésil et du Maragnon. En 1762, les Bourbons de France supprimaient la Compagnie et tarissaient l'œuvre féconde de ses missions dans l'Hindoustan, en Chine, en Perse, en Syrie, au Canada et en Grèce. Cinq ans plus tard, c'était le tour de l'Espagne et des missions du Mexique, du Pérou, du Chili, de l'Équateur, du Paraguay et des Philippines[3]. Ferdinand, roi des Deux-Siciles, et le grand-maître

prêtres à Bologne, justifie les missionnaires du Tonquin, indulgencie les confréries en Chine, envoie des missionnaires en Éthiopie.

1700-1721. Clément XI (118 documents), élève au cardinalat Salerno, Cienfuegos, Tolemei, intervient dans les rites et la question des parias, dans le Saint-Empire de Joseph Ier par le P. Biscoff, dans l'empire du tzar Pierre, pour le passage des missionnaires chinois en France, par le P. M. Letellier; séminaire des missions du Nord à Lenz; béatification de J.-Fr. Regis. Première communion solennelle à Bruges, avec indulgence plénière, etc.

1721-1724. Innocent XIII (5 documents), diverses indulgences.

1724-1730. Benoît XIII (16 documents), proclame saint Louis de Gonzague patron de la jeunesse, protège l'université S. J. à Vilna, indulgencie la Bonne-Mort.

1730-1740. Clément XII (26 documents), patronne la doctrine théologique S. J., casse deux lettres pastorales de François, évêque de Pékin, canonise S. J.-Fr. Regis.

1740-1758. Benoît XIV (77 documents), rites malabares, — dispense de la congrégation générale de neuf en neuf ans, — droit des prêtres séculiers d'entrer en religion, éloge d'Emm. de Azevedo, de Stilting, Lacroix. Chaires d'histoire et de liturgie, bulle d'or des congrégations.

1758-1769. Clément XIII (94 documents), dans cinquante-huit brefs, il défend l'Institut ou félicite ceux qui le protègent, casse les arrêtés du Parlement gallican contre la Compagnie, indulgencie la fête du Sacré-Cœur.

1. Préface, p. VII.

2. *Ibid.*, p. 502, d'après le tableau dressé par Choiseul. Cf. Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. V, chap. IV.

3. Mr Fr. Rousseau dans son livre, *Règne de Charles III, roi d'Espagne*, examine la question de l'expulsion des jésuites de ce pays et de ses colonies. Son ouvrage témoigne de longues recherches dans les archives, mais de moins de recherches bibliographiques. Ne traitant que la suppression de l'Ordre par Clément XIV, nous ne nous arrêtons pas aux réserves qu'il faudrait faire sur cet ouvrage.

des chevaliers de Malte l'expulsaient d'une partie notable de l'Italie. C'était un désastre pour l'Europe ; mais, de plus, 3 275 missionnaires, dont 2 017 prêtres, étaient, malgré les protestations du courageux Clément XIII, réduits à abandonner leurs ouailles et à voir se désorganiser l'œuvre de deux siècles dans le Nouveau-Monde [1]. Mr Louvet [1], des Missions étrangères, le dit fort bien : « La ruine de la Compagnie de Jésus, qui marchait incontestablement la première à l'assaut de l'idolâtrie, a été pour les missions une véritable catastrophe. » Dans son magnifique volume, il en donne les preuves.

Mais les persécuteurs se souciaient peu des missions des Jésuites : c'est en Europe qu'ils les voulaient anéantir par les plus odieuses assertions ; ils voulaient les faire supprimer par le Souverain Pontife lui-même. Il suffirait de considérer les lettres apostoliques de Clément XIII pour se convaincre que le pasteur suprême de l'Église ne croyait pas la Compagnie de Jésus déchue et dégénérée de son esprit primitif.

Les jansénistes et les philosophes avaient juré sa perte et se flattaient d'écraser ensuite l'Église : « Une fois que nous aurons détruit les jésuites, écrivait l'impie Voltaire, nous aurons beau jeu contre « l'*infâme* ». Il se trompait : l'Église n'a pas besoin des jésuites, elle est bâtie sur Pierre, et Pierre est inébranlable et indéfectible.

Mais le corps des Jésuites « se montrait inébranlable dans l'orthodoxie, dans la défense de l'Église et du Saint-Siège et dans le maintien de tous les principes conservateurs de la religion et de l'ordre social [2] ». « Au milieu des progrès de l'esprit nouveau, dit l'historien protestant Ranke [3], ils restaient inébranlablement attachés aux doctrines de l'orthodoxie et de la soumission à l'Église : tout ce qui était opposé à ces doctrines, théories philosophiques, idées jansénistes, croyances protestantes, ils les condamnaient toutes également. » « Clément XIII, dit un autre protestant, Schoell [4], avait pénétré les vues des adversaires de

1. *Le Catholicisme, son passé, son avenir*, p. 63. Louvain, Desbarax, 1895. Mr Louvet (*les Missions catholiques au XIX*e *siècle*, p. 16, 24 et *passim*, 1894.

2. De Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, t. I, p. 924.

3. *Histoire de la papauté*, t. IV, p. 486.

4. *Cours d'histoire des États européens*, t. XLIV, p. 71.

l'ordre public ; il s'y opposa de toutes ses forces ; mais ses efforts ne pouvaient sauver l'existence des jésuites. Ils en retardèrent la chute pendant la vie du pape. »

Il fait bon pour un enfant de saint Ignace de considérer le Pape luttant pendant un pontificat de onze ans contre les ennemis de la Compagnie en Espagne [1], en Allemagne [2] en Pologne [3], en Italie [4], en France surtout [5]. En janvier 1765, Clément XIII édicte la célèbre bulle *Apostolicum*, et rappelant l'éloge donné par le concile de Trente à l'Institut naissant, et les solennelles approbations des Constitutions de la Compagnie par neuf papes, il repousse les calomnies dont l'Ordre est l'objet, approuve les vœux, les exercices spirituels, les congrégations mariales et confirme toutes les lettres apostoliques de ses prédécesseurs. Dans une longue suite de brefs, il remercie les évêques qui se sont réjouis de ce grand acte pontifical [6]. Saint Alphonse de Liguori, « pénétré de la plus grande estime pour l'Ordre », avait exprimé, lui aussi, sa reconnaissance et sa joie de ce que le pape « avait partout publié solennellement les louanges et les mérites d'une Compagnie » partout persécutée [7]. Clément XIII lui répondit qu'il était persuadé par ailleurs de la joie que le saint évêque éprouvait au sujet de cette constitution apostolique : « Nous nous plaisons infiniment, ajoutait-il, à voir en vous cet amour de la justice, cette grandeur d'âme et cette liberté, si digne d'un évêque, qui, vous élevant au-dessus de tout respect humain, vous font publier courageusement ce que vous pensez touchant la Compagnie et ses défenseurs [8]. » On le sait, le fondateur de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur était tout dévoué à l'Ordre de Saint-Ignace. Au P. Pasquale de Mattei, provincial des jésuites de Naples, alors déjà menacés de suppression par les intrigues du ministre Tanucci, il écrivait : « Je n'ai encore reçu aucune

1. Documents du volume cité : *Synopsis*, 5, 8, 9, 12, 48, 49, 53, 54, 57, 59, 61-63, 77, 85, 86, 87.
2. Documents, 6, 7, 13, 40, 56, 64, 68, 70.
3. Documents, 14, 15, 16, 33, 69.
4. Documents, 39, 50, 52, 65-67, 90-93.
5. Documents, 20 au roi, 21, 25, 30, 32, 34, 38, 42, 45, 55.
6. La plupart des documents indiqués plus haut sont reproduits dans l'ouvrage du P. de Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*. Paris, 1852.
7. De Castel Gandolfo, 19 juin 1765.
8. Tannoja, *Mémoires sur saint Liguori*, t. II, p. 201. Paris, 1842.

nouvelle sur les affaires de votre Compagnie ; j'en éprouve une inquiétude presque plus grande que s'il s'agissait de notre petite Congrégation. On menace une société qui a pour ainsi dire sanctifié le monde et qui continue incessamment à le sanctifier. » « L'Église, disait-il, est appelée la vigne du Seigneur ; mais si l'on enlève les ouvriers qui doivent la cultiver et la conserver, elle ne produira que des ronces et des épines, sous lesquelles les serpents se cacheront pour miner la religion et l'État. » « Si ces ouvriers ne sont plus, s'écriait-il dans l'excès de sa douleur, nous sommes perdus. Les jansénistes et tous les novateurs voudraient anéantir cette société, et renverser, pour ainsi dire, le boulevard de l'Église de Dieu. Contre de tels ennemis, où trouver des athlètes vigoureux, comme ceux que la Compagnie seule peut dresser[1] ? »

Oui, la Compagnie de Jésus était demeurée fidèle sous le regard de Dieu, trop fidèle, au regard des impies, à sa vocation et au Siège apostolique. Nous en convenons : elle n'était pas exempte de défauts ; ils sont inévitables dans les individus. Comment supposer impeccables, irréprochables, vingt mille hommes réunis ? Mais le corps lui-même et son gouvernement, sa forte discipline tempérée de paternité, son esprit puisé dans une permanente réformation intérieure selon les exercices de saint Ignace, ses mœurs sévères et inattaquées, son zèle contre l'erreur méritaient la seule haine, dont l'Ordre pût se glorifier, celle des ennemis publics ou cachés de l'Église.

Pombal, le cruel ministre de Joseph Ier, avait triomphé de la Compagnie en Portugal : deux cent vingt et une victimes jetées en prison, Malagrida brûlé vif, neuf cents jésuites déportés sur le territoire pontifical et entretenus par la charité du pape et des autres provinces de l'Ordre[2], l'œuvre des Missions gravement compromise dans l'Amérique du Sud et en Chine, tout cela ne suffisait pas à Pombal. Il négocia en vue d'obtenir l'abolition de l'Ordre par le pape[3] ; les rois d'Espagne, de France et des Deux-Siciles adhérèrent au projet ; le duc de Parme, dont le pape

1. Tannoja, *Mémoires sur saint Liguori*, t. II, p. 199.

2. Lettre du P. Ricci, dans de Ravignan, t. I, p. 381. Longtemps il ne voulut pas solliciter l'autorisation pontificale d'accepter des honoraires de messe. (Cordara, *ap. Döllinger*, t. III, p. 25.)

3. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 211.

n'avait pu approuver les entreprises schismatiques, s'unit à eux ; mais les violences n'ébranlent pas les âmes fortes : l'occupation d'Avignon et du Comtat-Venaissin, de Bénévent et de Ponte-Corvo, n'altérèrent en rien la tranquille énergie du Pontife. En janvier 1769, les Bourbons, non contents d'avoir supprimé la Compagnie de Jésus dans leurs royaumes, sollicitent, d'un commun accord, la suppression de l'Ordre dans le monde entier ; par les menaces, ils veulent contraindre Clément XIII ; mais, comme le courageux pontife l'écrivait au nonce d'Espagne, ils ne pourront lui « arracher d'une manière insensée, opposée aux lois divine, naturelle et canonique » un acte contraire à toutes ses convictions [1]. La démarche concertée entre les cours bourbonniennes fut le coup de mort du saint vieillard. Il mourut le 2 février 1769.

Il n'était pas un politique, a-t-on dit : « Soit ! répond le P. de Ravignan ; il était pape, digne successeur de saint Pierre, établi fortement sur le roc indestructible de l'institution divine. »

Quatre ans plus tard, son successeur, Clément XIV, cédera aux exigences des Bourbons, « *muneris sui necessitate compulsus et pacis causa*, contraint par l'inévitable nécessité et pour le bien de la paix[2] ».

II

CLÉMENT XIV ET LE BREF « DOMINUS AC REDEMPTOR »

Le P. Laurent Ganganelli de l'Ordre des Conventuels, cardinal du titre de San Lorenzo *in pane perna* , fut élu le 17 mai 1769, consacré évêque le 28 et couronné le 4 juin, sous le nom de Clément XIV. « Il devait son chapeau à Ricci, le Général des jésuites », nous apprend M. Gendry, sans donner aucune preuve [3] ; il valait la peine d'indiquer un document ; car ailleurs [4], nous lisons, ce qui nous paraît plus vrai, que par la faveur d'un jésuite, le frère conventuel avait été appelé à Rome et nommé supérieur du collège de Saint-Bonaventure ; en 1743, il avait fait dédier à la mémoire de saint Ignace les thèses publiques d'un de ses élèves (Martinelli) ; aussi, en 1759, Clément XIII, désirant promouvoir un religieux au cardinalat, avait agréé le frère Laurent, sur la

1. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 232.
2. Bref de suppression.
3. P. 31.
4. *Synopsis*, citée p. 502.

proposition du cardinal Spinelli, qui le tenait pour un ami de la Compagnie. Assurément, écrivait le P. Cordara, il était de nos amis pendant que nous étions persécutés, proscrits par Pombal, il en donna des preuves : il changea, sinon de sentiments, au moins de façon d'agir.

Le conclave avait été mené par les cours bourbonniennes; leur but avoué était de faire élire un pape « dont les principes fussent différents de ceux qu'avaient suivis Clément XIII ». Sur 43 cardinaux, elles n'admirent que 11 cardinaux papables, éliminant ainsi la majorité, favorable à la Compagnie; sur ce nombre, 3 étaient trop vieux, 4 trop jeunes. Ganganelli était craint et pas assez considéré[1]. La France avait proposé un pacte, où le pape futur s'engagerait à éteindre totalement la Société de Jésus, à séculariser tous ses membres et à exiler le P. Ricci de l'Italie. Y eut-il, dans le conclave, une pression qui aboutit à nommer un ennemi de l'Ordre?

Selon le P. Cordara, qui se dit bien informé par des cardinaux, Ganganelli[2] refusait son vote au cardinal Stoppani, parce que, « sans aucun doute, disait-il, il accablerait, détruirait les jésuites ». Cette parole, ajoute l'historiographe, lui gagnait, après trois mois de conclave, la majorité des voix. On ne voulait pas, dans le collège cardinalice, nommer un adversaire des Jésuites.

Tout le monde le sait, Crétineau-Joly[3] a publié un billet, dans lequel Ganganelli, s'adressant au roi d'Espagne, à la demande du cardinal Solis, « reconnaît au Souverain Pontife le droit de pouvoir, en conscience, éteindre la Compagnie de Jésus, en observant les règles canoniques » ; de plus, il y « déclare qu'il est à souhaiter que le nouveau pape fasse tous ses efforts pour accomplir le vœu des couronnes ». Ce pacte, secrètement signé, selon Crétineau-Joly, lui valut l'appui des cours et des cardinaux des couronnes ; la majorité devint l'unanimité.

Il n'est pas facile de concilier le récit de Cordara avec celui de Crétineau-Joly. Celui-ci affirme l'existence du billet. « Il l'a vu. Comment se fait-il, observe M. Gendry[4], qu'il n'en ait pas donné un fac-similé? Son récit est trop souvent passionné pour n'être

1. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 551, 254.
2. *Beiträge zur... Geschichte*, t. III, p. 41. Döllinger, 1882.
3. *Clément XIV et les Jésuites*, p. 260. Paris, 1847.
4. *Ibid.*, t. I, p. 31, note.

pas sujet à caution. » Ici, M. Gendry fait valoir une protestation du P. Roothaan[1] « contre tout ce qui, dans les écrits de M. Crétineau-Joly, pourrait blesser l'honneur et le respect dus au Saint-Siège apostolique; le Général déclare qu'il n'existe aucune solidarité entre cet écrivain et les membres de la Compagnie de Jésus ». « Donc, conclut M. Gendry, ce billet paraît une invention calomnieuse. » La conclusion ne tient pas; le P. Roothaan n'affirme rien au sujet du billet en question. Y a-t-il lieu d'accuser Crétineau-Joly d'avoir commis un faux? Le P. de Ravignan, dans son ouvrage sur Clément XIV, semble ne pas même daigner s'arrêter à la question: il ne mentionne pas le billet. Quoi qu'il en soit, s'il est authentique, le billet ne contient, du moins, aucun engagement simoniaque[2]. De Ravignan préféra insérer une partie du récit, alors inédit, de Cordara, historiographe de la Compagnie.

« Les jugements, continue ce dernier, diffèrent sur ce pape. Je pense, quant à moi, qu'il a été plutôt malheureux, et je le défendrai toujours contre ses calomniateurs. Sa conduite, à l'égard de la Compagnie, je le sais avec certitude, lui a été dictée par une inévitable nécessité et bien malgré lui. Ce n'est donc pas à sa libre volonté, mais à la triste condition des temps, que l'on doit attribuer la suppression de l'Ordre[3]. Le pape se montra froid, contraire aux Jésuites, pour tromper leurs ennemis et calmer leur empressement. Cette feinte ne devait pas lui réussir : nos ennemis ne lui accordèrent aucune trêve. Aussitôt après le couronnement, les cardinaux de Bernis et Orsini, et l'ambassadeur d'Espagne, Azpuru, reprirent sans retard les négociations pour forcer la main au malheureux successeur de Clément XIII.

Si, dès le principe, avec une vigueur apostolique, après avoir consulté les cardinaux, il avait repoussé les prétentions des cours bourbonniennes, il eût glorieusement suivi les traces de son prédécesseur; il est vrai, avouons-le, qu'il n'eût pas recouvré, de sitôt, le comté d'Avignon et le duché de Bénévent; mais la paix de l'Église tenait-elle à la restitution de cette petite portion des États

1. Rome, 24 décembre 1852.

2. Un témoignage de Bernis (Rousseau, t. I, p. 297) affirme l'authenticité du billet, sans y voir une promesse formelle.

3. Döllinger, *t. cit.*, p. 42.

pontificaux ? fut-elle même assez bien garantie par la suppression de la Compagnie de Jésus ?

Considérons les détails de la conduite du nouveau pape :

Dix jours après son couronnement, au marquis d'Aubeterre, rappelé par le roi Louis XV, il donne les plus beaux éloges : le marquis avait été auprès de Clément XIII l'instrument des ennemis de la Compagnie. Ne voyons, dans ce document, qu'une pièce sans importance, rédigée dans le style des cours. Le pape se déclare cependant disposé à accorder à Louis XV tous les services, tous les témoignages de bienveillance [1]. Le roi avait songé à séparer les jésuites français de l'Ordre [2]. Quelques-uns d'entre eux, pour sauver leur cause, avaient cru pouvoir accueillir ce projet de scission et adhérer même aux articles de la déclaration gallicane de 1682. Le Général Ricci avait exposé à Clément XIII ce périlleux projet du roi : « *Sint ut sunt*, avait dit le pape, *aut non sint* [3] : Que les Jésuites demeurent tels qu'ils sont ou qu'ils ne soient plus. » Le gallicanisme et, peu à peu, le jansénisme les eussent gagnés à leur cause, écrivait Cordara [4], s'ils avaient été détachés du centre romain et soumis à un vicaire général, créature du roi ; ils avaient, d'ailleurs, mieux résisté à l'entraînement que d'autres ordres religieux ; ils ne pouvaient, sans flétrir l'Ordre, adhérer à l'erreur gallicane ; mieux valait, pour l'honneur des fils de saint Ignace, d'être supprimés en France.

C'était au surplus une mesure plus radicale qu'ambitionnaient les cours conjurées. La concession exigée par le roi Louis XV ou son ministre Choiseul ne pouvait pas satisfaire les autres cours.

Bernis remplaçait d'Aubeterre à Rome. Il reçut de Choiseul et du

1. Theiner, *Clementis XIV epistolae et brevia selectiora*, 1852, p. 1 ; bref au roi, 14 juin 1769.

2. Theiner, *Epist.*, p. 336-340, 16 janvier 1762.

3. Au cardinal évêque de Laon, de Rochechouart. (Feller, *Journal historique* 1775, t. II, p. 296), d'après une lettre citée, cette parole n'est pas de Ricci à Clément XIV, mais de Clément XIV lui-même. D'après Rapédius de Berg, voyageant à Rome, c'est Torrigiani, secrétaire d'État, qui lui dicta cette parole : *Sint ut sunt in Gallia, aut non sint.* (*Œuvres*, t. I, p. 22.) L'abbé Galiani (*Revue des questions historiques*, t. XXI, p. 689), dans une lettre à Tanucci, la cite quant au sens et en italien. D'après Cordara (cf. *Zeitschrift für Theologie*, t. VII, p. 590, Innsbrück), Ricci proposa au pape l'idée prônée par l'évêque de Laon de la part du roi ; ses assistants l'avaient repoussée. Le pape fut du même avis et donna sa réponse : *Aut sint*...

4. Döllinger, *t. cit.*, p. 35.

nonce de Paris ordre de mener vigoureusement l'affaire auprès du pape : « Après avoir fait espérer la prompte suppression » des Jésuites, « on ne devait ni leur accorder ni leur confirmer aucune grâce[1] ». Clément XIV avait, par un bref du 12 juillet, renouvelé pour sept ans, selon l'usage et dans les termes habituels, certains pouvoirs des missionnaires[2]. Ce bref avait jeté l'inquiétude dans les esprits.

Choiseul renouvela ses instances : on n'accorderait au pape que *deux mois* pour formuler et exécuter un plan de suppression. Clément XIV protesta[3] qu' « il avait sa conscience et son honneur à conserver; l'une, en observant les lois canoniques, suivant l'exemple de ses prédécesseurs en de semblables questions; l'autre, en ne sacrifiant pas si légèrement les égards qu'il devait à l'empereur romain, à l'impératrice, au roi de Pologne, au roi de Sardaigne, aux Vénitiens, aux Génois et même au roi de Prusse, qui ne lui demandaient pas cette suppression ». Un mois plus tard, Bernis rassura le ministre de Louis XV : « Le pape s'était déclaré ouvertement contre les jésuites par des actes publics, et il avait promis formellement aux ministres des trois couronnes d'éteindre, avec le temps, cet ordre religieux ; il renouvellerait incessamment et expressément cette promesse, dans une lettre écrite, de sa propre main, aux rois de France et d'Espagne... On aurait toujours le moyen, ajoutait Bernis, d'employer les menaces et la violence[4]. »

Était-il possible d'approuver tout ce que les trois cours avaient fait sous Clément XIII, en dépit de ses protestations multipliées? La suppression des Jésuites avait été illégale, nulle devant l'Église et devant Dieu. Les monarques voulaient la rendre valable et la faire confirmer par l'autorité suprême qui, seule, pouvait la prononcer légalement.

Fort embarrassé, Clément XIV temporisait et, par diverses mesures, tâchait de traîner l'affaire en longueur et d'éluder ses promesses. Son prédécesseur avait réprouvé la conduite du grand maître de l'ordre de Malte, qui avait chassé les Jésuites et pris possession de leurs biens[5]; il régularise ses actes de violence[6] et

1. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 278.
2. *Synopsis*, citée p. 502.
3. De Ravignan, *op. cit.*, p. 286.
4. *Ibid.*, p. 287. Cf. *Synopsis*. Lettres de Clément XIII, n. 2, 3, 5-7, à diverses cours.
5. *Synopsis*, Clemens XIII, n. 94. — 6. *Ibid.*, Clemens XIV, n. 4.

confirme la spoliation [1]. Le roi d'Espagne fait vendre les biens des jésuites de ses États et, de concert avec la France et le Portugal, il exige un *motu proprio*, approuvant tout ce qui a été entrepris par les princes de la maison de Bourbon contre la Compagnie ; Bernis fait savoir à Choiseul [2] combien le pape a été affligé de cette demande, mais en son nom il assure que les promesses faites seront exécutées [3]. Le 30 novembre 1769, le pape écrit au roi d'Espagne [4] qu'il soumettra aux lumières et à la sagesse de Sa Majesté un plan pour l'extinction absolue de la Société. Au roi de Portugal, il fait rendre grâces du rétablissement de la nonciature [5] ; il s'en réjouit dans le consistoire du 6 août 1770 [6] ; au roi et à son ministre Pombal, il envoie plusieurs brefs et présents : il élève Paul Carvalho, le frère de Pombal, à la dignité cardinalice. Par ces prévenances, espère-t-il calmer leurs impatients désirs ? Dans le consistoire du 24 septembre, il les comble d'éloges [7].

Plus d'une année s'était écoulée, et les jésuites de Rome se rassuraient : le confident du pape, Nerini, procureur général des hiéronymites, disait à Cordara que les sympathies du pontife étaient pour la Compagnie, qu'il la voulait conserver, mais qu'il cherchait à gagner du temps, et espérait quelque circonstance favorable pour la sauver [8]. « Sa Sainteté, ainsi que l'écrivait [9] Bernis, avait des ménagements particuliers pour l'Espagne et le Portugal, à cause de l'affaire des jésuites... Elle est parvenue, sinon à éteindre la chaleur du ministère espagnol à l'égard de la suppression, du moins à en modérer ct suspendre, jusqu'à un certain point, l'activité ; elle s'affectionne à son ouvrage. » Le pape se disait favorable [10] à la cause de béatification de Palafox, le « vénérable » évêque de Puebla, si ardemment soutenue par les adversaires des jésuites ; c'était, selon son expression, le préliminaire nécessaire de l'ouvrage plus important de la suppression ; en faisant espérer

1. 20 octobre 1769.
2. 15 novembre 1769.
3. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 292.
4. *Synopsis*, Clemens XIV, n. 6.
5. *Synopsis*, Clemens XIV, n. 5 et 7.
6. Theiner, *Clementis XIV epistolae*, p. 100-103.
7. *Ibid.*, p. 109.
8. Döllinger, *t. cit.*, p. 46.
9. 9 novembre 1771, de Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 326.
10. Theiner, *Epist.*, p. 128.

le triomphe de cette cause, il entretenait la confiance de l'Espagne[1].

Cependant, les agents des Bourbons ne trouvent pas que le pape agisse beaucoup. Clément XIII avait permis au P. Ricci d'aliéner certains legs et d'accorder aux Jésuites dispersés la faculté de recevoir des honoraires de messe. Ils étaient nombreux dans ses États ; l'Espagne et Naples, après le Portugal, en avaient envoyé beaucoup en exil, et le pape les avait accueillis avec une charité digne des temps apostoliques. Clément XIV leur retire la pension qui leur avait été accordée et défend d'aliéner en leur faveur les biens d'Église[2]. Il suspend la publication de la bulle *In cœna Dñi* qui excommuniait les usurpateurs des biens des États pontificaux. Le cardinal, duc d'York, enlève aux Jésuites la direction de son séminaire de Frascati ; le pape agrée cette mesure en février 1770 : il supprimera leur collège en novembre 1772[3]. Il nomme les cardinaux d'York, Marefoschi et Colonna, visiteurs du collège romain[4].

Feller s'abstient désormais, dans son journal, de répéter de mois en mois que, les différends étant apaisés avec le Portugal, ils se régleront aussi avec les Bourbons et que la Compagnie n'est pas en danger. La chute de Choiseul et l'intervention de Madame Louise, la fille de Louis XV, entrée au Carmel, firent espérer, un moment, que la France arrêterait le coup qui menaçait la Compagnie[5].

Après deux années et demie de règne, comme le publiciste l'annonça en septembre 1772, « les ministres des Bourbons ont des ordres positifs de mettre la dernière main aux affaires pendantes ; leurs conférences sont à présent fort fréquentes. Moñino, envoyé de Madrid, est à Rome depuis le 9 du mois de juillet. » Mais le journal ajoute qu' « il s'est acquis *tout à coup* la réputation d'un homme plein de modération, de droiture, de bonté et

1. On sait que la cause a été définitivement abandonnée sous Léon XIII ; Palafox, disaient nos ennemis, avait fait un miracle en faveur de son cardinal-ponent (ou chargé de sa cause), en le faisant nommer pape (Schrödl, *Kirchenlexicon*).

2. Feller, *Clef du cabinet des princes*, 1773, t. I, p. 132, 212.

3. *Synopsis*, Clément XIV, n. 8 et 11. Feller, *ibid.*, p. 364.

4. Feller, *op. cit.*, juillet 1775, p. 42.

5. Voir d'intéressants détails dans Rousseau, t. I, p. 331 *sqq.* (Feller 1773, t. I, p. 137, 277), relatait ces faibles espérances.

de religion ». Il avait eu un entretien d'une heure et demie avec Sa Sainteté.

« Je sais quel est l'homme, avait écrit, trois mois auparavant, l'auditeur de la nonciature d'Espagne; il est souverainement artificieux, sagace, dissimulé et zélé plus que personne pour l'extinction des jésuites[1]. »

Moñino, après sa première audience d'arrivée, n'avait pas revu le secrétaire d'État ; Sa Sainteté ne mettait dans la confidence que son confesseur et secrétaire, le frère Buontempo. On avait fort bien remarqué aussi que Moñino faisait paraître n'avoir aucune relation étroite avec les cardinaux Bernis et Orsini, ministres de France et de Naples[2] : il était, sans conteste, fort habile. Le 3 juin, avant l'arrivée du redoutable agent espagnol, Bernis avait écrit: « Je ne saurais douter que la prochaine arrivée de Joseph Moñino n'inquiète le pape. Je connais trop ce pontife pour qu'il puisse me dérober son agitation à cet égard... Je connais sa sensibilité : si on usait envers lui de menaces ou d'une sorte de violence, il n'y résisterait pas longtemps, et nous perdrions le meilleur des pontifes, sans savoir par qui le remplacer dignement. » Cependant Bernis trouve le caractère de l'agent de Charles III si ferme, quoique modéré, et si décidé qu'il se croit obligé « à embrasser entièrement le système de conduite que l'Espagne a ordonné à son ministre ». « Si le pape résiste, a dit le terrible diplomate, c'est la rupture : de pays d'obédience, nous deviendrons pays de liberté[3]. »

Étaient-ce des menaces vaines ? Et le pape, en un siècle où l'autorité pontificale ne jouissait pas du prestige dont elle jouit aujourd'hui, n'avait-il pas de justes sujets de crainte ? On lui *arrachera* selon l'expression d'un diplomate contemporain, le bref de dissolution de la Compagnie ; on le menacera, hélas ! de le déshonorer en publiant la lettre que Bernis lui avait fait écrire malgré lui au roi d'Espagne : on lui dictera les motifs de la suppression. Il sera victime de la violence des persécuteurs de la Compagnie de Jésus et de sa sainte Église.

En septembre 1772, il enlève aux jésuites de Rome la direction du séminaire, qui comptait entre ses élèves, depuis deux cents ans,

1. Au cardinal secrétaire d'État, le 24 mars 1772, de Ravignan, t. I, p. 336.
2. Feller, *op. cit.*
3. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 340-344.

quatre papes, quatre-vingt-seize cardinaux et des centaines d'évêques. On avait prétendu qu'il était endetté de 120 000 écus : on y trouvait un actif de 31 000 écus[1]. En novembre, il supprime le collège de Frascati malgré les réclamations des habitants et en cède les biens au séminaire diocésain[2]. Il supprime le secours de 12 000 écus, servis annuellement, par ordre de son prédécesseur et par son trésorier Braschi, pour l'entretien des jésuites portugais[3].

Rome était inondé d'écrits pour ou contre les Jésuites ; ceux-ci se flattaient d'avoir pour soutiens de leur ordre l'impératrice Marie-Thérèse[3], le roi Auguste de Pologne[4] et ne craignaient pas. Cependant le pape ordonnait à l'archevêque de Bologne, le cardinal Malvezzi, de faire la visite des collèges de jésuites dans son diocèse, et le cardinal y procédait avec rigueur malgré le sénat et le peuple ; le recteur du collège de Bologne, Belgrado, qui vainement réclamait et demandait à voir le bref de sécularisation, était exilé du territoire pontifical : les scolastiques étaient forcés de déposer l'habit religieux : ils protestaient et à haute voix renouvelaient leurs vœux de religion. Le duc de Modène s'offrait à les accueillir dans ses États[5].

Mais tandis qu'on les supprimait dans les États du pape, les Jésuites savaient que la cour de Vienne, les cours d'Allemagne, la Pologne, la Silésie, le roi de Sardaigne, tous les petits États d'Italie sauf Naples et Parme, les favorisaient ; d'autre part, le comtat d'Avignon demeurait occupé par les Français, Ponte-Corvo par les Napolitains : le différend avec les cours bourbonniennes n'était donc pas encore aplani : quel motif le pape aurait-il de leur sacrifier toute la Compagnie de Jésus[6] ?

Cordara et Rieci ne voyaient dans la conduite du pape que des atermoiements : tel, disait Cordara, Pilate qui faisait flageller le Sauveur, dans l'espoir que les Juifs ne voudraient pas sa mort[7]. Tandis que Clément XIV éprouvait la patience des Jésuites dans ses États, le nonce de Vienne lui apprenait qu'en Transylvanie,

1. Feller, *op. cit.*, 1772, novembre, p. 373 ; décembre, p. 457 ; 1773, janvier, p. 59.
2. *Ibid.*, 1773, janvier, p. 60 ; février, p. 134.
3. Cordara, Döllinger, *t. cit.*, p. 47.
4. Feller, *op. cit.*, avril, p. 288.
5. *Ibid.*, t. I, p. 363, 436; t. II, p. 60, 117.
6. Feller, *op. cit.*, 1773, t. II, p. 438.
7. Döllinger, *t. cit.*, p. 48.

leurs missionnaires avaient amené à l'Église dix mille sociniens [1]. Pourquoi sacrifier une armée que le Seigneur avait suscitée pour la défense de sa sainte Église et qui luttait si vaillamment ?

Le jour de Saint-Ignace, le Général de l'ordre était encore dans l'illusion, et le bref « *Dominus ac Redemptor* » était déjà signé. L'illusion du P. Ricci se concevra si on lit le mémoire offert jadis par lui à Clément XIII. Il croyait que « le pape ne pouvait pas, vu l'état de la Compagnie et sa fidélité à ses constitutions, approuvées par tant de papes, procéder à la suppression canonique de l'Ordre [2] ». « La fête de notre saint fondateur, écrivait-il à Cordara, a été célébrée avec moins d'éclat qu'autrefois, mais avec un concours extraordinaire ; on dit que c'est la dernière fois ; mais je me plais à considérer que saint Pierre a été délivré de la prison, au moment où Hérode allait le livrer à la mort. » Il croyait que la Providence empêcherait la ruine de la Compagnie [3].

Le pape, rassuré, semble-t-il, dans ses angoisses de conscience par saint Paul de la Croix [4], sacrifiait la Compagnie aux exigences de la politique, dans l'espoir de voir se rétablir la paix entre les princes catholiques et le Saint-Siège ; il ne publia cependant le bref que le 16 août [5] ; le 21 juillet, il l'avait signé et remis entre les mains de Moñino [6].

« Il ne condamne, écrivait le protestant Schoell, ni la doctrine, ni les mœurs, ni la discipline des jésuites. Les plaintes des cours sont les seuls motifs allégués de la suppression, et le pape la justifie par des exemples d'ordres supprimés précédemment par égard pour l'opinion [7]. » « Venant aux jésuites et aux plaintes des cours, il déclare les supprimer, *contraint par les exigences de sa fonction et dans l'intérêt de la paix*. Il ne croit pas devoir lutter plus longtemps pour eux. »

« Ces paroles, écrivait le P. de Ravignan, sont l'expression la plus simple et la plus mesurée de l'histoire : nulle autorité de quelque valeur n'est venue les démentir [8]. » Le bref laisse l'hon-

1. Feller, *op. cit.*, 1773, t. II, p. 157, 208.
2. Voir Rousseau, *op. cit.*, t. I, p. 262, note. Les chapitres XII et XIII décrivent les violences de Moñino et l'action de Buontempo.
3. Cordara, Döllinger, *t. cit.*, p. 53.
4. *Ibid.*, p. 52.
5. Theiner, *op. cit.*, p. 385-405. — 6. *Ibid.*, p. 372.
7. *Op. cit.*, t. XLIV, p. 83.
8. De Ravignan, *op. cit.*, p. 396.

neur de la Compagnie intact, il ne renferme aucune des mille calomnies répandues par la presse. Le pape rapporte quelques unes des accusations portées contre la Compagnie ; mais il garde le silence sur la culpabilité des Jésuites. Aussi, dit Cordara, il déplut sous ce rapport à nos ennemis[1]. Il porte la sentence, mais c'est un sacrifice fait à la paix.

Avignon, Bénévent et Ponte-Corvo lui furent rendus l'année même[2].

« Pauvre pape ! disait saint Alphonse de Liguori[3]; que pouvait-il faire dans les circonstances difficiles où il se trouvait, tandis que toutes les couronnes demandaient de concert cette suppression ? Pour nous, nous ne pouvons qu'adorer en silence les secrets jugements de Dieu et nous tenir en paix. Je déclare cependant que, ne restât-il qu'un seul jésuite au monde, il suffirait pour rétablir la Compagnie. »

Le saint fondateur n'énonçait-il pas un doux espoir, une prédiction ? Six ans auparavant[4], Tanucci, l'agent de Naples, avait écrit : « A supposer que le pape cède aux sollicitations des cours (ce qui est douteux), ces religieux, devenus de simples prêtres, rentreront dans leur patrie, munis de dispenses secrètes et resteront toujours jésuites sous l'habit de prêtres séculiers. »

III

LES JÉSUITES APRÈS LA SUPPRESSION, SOUS CLÉMENT XIV

La Compagnie fut-elle supprimée partout ? Quel fut le sort des Jésuites, quelle fut leur attitude à l'égard du bref de suppression ? C'est ici que s'offrira l'occasion de proposer à l'auteur, de l'*Histoire de Pie VI,* quelques rectifications importantes.

Il est à remarquer, écrivait Feller[5], que l'acte pontifical n'est pas une bulle, mais seulement un bref, comme celui du 13 août[6] qui a établi une commission pour régler les affaires jésuitiques à

1. Döllinger, *t. cit.*, p. 53.
2. Theiner, *op. cit.*, p. 279-281, brefs des 29 et 30 décembre aux rois des Deux-Siciles et de France.
3. Tannoja, *Mémoires*, t. III, 446.
4. Rousseau, *op. cit,*, t. I, p. 259.
5. *Journal historique et littéraire*, 1773, t. II, p. 285. Depuis août 1773, c'est le nouveau titre de *la Clef du cabinet des princes*.
6. *Synopsis*, Clément XIV, n. 15.

l'exclusion de tout tribunal... Il défend sous peine d'excommunication, non pas de parler de la suppression, mais de maltraiter verbalement ou par écrit les membres de la société éteinte ; il ordonne de plus « en vertu de la sainte obéissance » que personne ne combatte le bref ou les motifs de la suppression.

Feller relate les oppositions que le bref rencontre en Toscane, où le grand-duc se déterminera cependant à l'exécuter, suivant l'exemple de sa mère Marie-Thérèse, — en Pologne, où l'éducation de la jeunesse sera compromise[1], — en Prusse, où le roi défend le 6, le 14 et le 16 septembre de publier le bref[2] : le roi, l'incrédule Frédéric, l'ami de l'impie Voltaire, prévient même le coup, nous apprend Feller : il a envoyé son agent Colombini à Rome, il veut en tout cas conserver les Jésuites en Silésie[3]. Feller raconte les retards que le bref subit dans les cantons suisses et de la part de l'Électeur palatin, en Bavière[4]. A Cologne, les Jésuites ne refusent pas d'obéir au bref ; mais avant de se dissoudre, ils demandent qu'aux termes du bref une pension leur soit assurée ; leurs élèves profitent de ces retards pour rester avec leurs maîtres[5]. En France, où les Jésuites ont été dispersés depuis onze ans par le gouvernement, il n'y a pas moyen pour les évêques de publier le bref et de confirmer la dissolution de l'Ordre ; d'ailleurs, on objecte les « libertés de l'Église gallicane[6] » : il faut le concours des deux puissances pour le rendre exécutoire. De fait, comme l'écrivait le P. Desbillons, jésuite français, aucun évêque n'a fait signifier le bref en France ; mais on le lui avait signifié à lui parmi les jésuites allemands : « Je ne suis donc plus jésuite, ajoutait-il[7]. »

« Il est avéré, dit M. Gendry[8], que tous les religieux de la Compagnie n'obéirent pas partout : ils alléguaient que le bref n'avait pas reçu une promulgation suffisante pour les obliger, en conscience, à s'y conformer. Quelques-uns, paraît-il, allèrent plus loin : ils accusèrent le bref d'être radicalement injuste ; c'est pourquoi ils conservèrent leur habit et continuèrent d'observer leurs constitu-

1. Feller, *op. cit.*, 1773, t. II, p. 293, 341, 390.
2. Voir *les Ordonnances* dans Feller, 1773, t. II, p. 363 et 392 ; dans *Wekelyks Nieuws uyt Loven*, 1773, p. 417.
3. *Ibid.*, p. 362, 363, 392. — 4. *Ibid.*, p. 359-361.
5. *Ibid.*, 1774, t. I, p. 299. — 6. *Ibid.*, 1773, t. II, p. 275.
7. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 423.
8. *Op. cit.*, t. I, p. 48.

tions. » L'auteur eût agi plus prudemment, en n'accusant pas ces religieux de désobéissance pour ne pas s'être conformés à un ordre non intimé ; il devait consulter des écrivains au courant des lois canoniques : son sujet ne lui demandait pas de traiter déjà ici incidemment et sans examen une question, qu'il devait juger difficile. Nous aurons lieu d'y revenir au sujet du pontificat de Pie VI ; là notre auteur s'égarera jusqu'à considérer les Jésuites comme réfractaires.

Des canonistes remarquèrent que même à la maison généralice de Rome, l'intimation du bref ne fut pas légale, n'ayant été faite qu'au Général et à ses assistants ; ceux-ci, déposés par le fait même, n'avaient plus d'autorité pour la notifier aux nombreux membres de la maison professe. C'était là peut-être une interprétation subtile, favorable à cette communauté ; elle ne pouvait avoir aucune portée pratique. Dans toutes et dans chacune des dix maisons de Rome, le bref fut promulgué dans les formes voulues [1] ; il en fut de même à la longue dans toute l'Italie, dans tous les États de la maison d'Autriche [2], des autres princes catholiques de l'Allemagne, dans les tristes restes du royaume de Pologne, dans la Suisse et en Hollande.

Pombal tenait encore les victimes de sa tyrannie, des jésuites de toutes les missions portugaises, dans les prisons des bords du Tage : il commanda de les en tirer ; ce n'était que pour leur faire intimer le bref pontifical ; puis, les malheureux, tout espoir désormais perdu, étaient reconduits dans ces gouffres de mort [3], tandis que, par ordre de Pombal, le *Te Deum* se chantait dans les églises pour célébrer la destruction définitive de l'Ordre ; par des feux d'artifices, on saluait pendant trois nuits consécutives ce grand événement [4]. En Chine, il fit notifier le bref par l'évêque de Macao.

Décrire la douleur des enfants de la Compagnie, leurs épreuves, les privations d'un grand nombre, n'est pas de notre sujet et

1. Voir *Wekelyks Nieuws uyt Loven*, Stas, 1773, p. 309 : il donne les noms de ceux qui furent chargés des scellés. Saint-Ignace, Saint-Apollinaire, le Gesu étaient desservies par d'autres religieux.

2. Nous disons *à la longue*. A Louvain, ce n'est que le 7 novembre que les quarante et un jésuites purent quitter leur couvent ; leur église demeurait fermée.

3. *Josephi Mariani Parthenii* (Mazzolari, S. J.) *epistolae*, p. 281-283. Romæ, 1863.

4. *Wekelyks Nieuws uyt Loven*, 1773, p. 571 ; Feller, 1774, t. I, p. 42.

fournirait la matière d'un long développement ; on y recueillerait des détails pleins d'intérêt et des témoignages bien glorieux pour eux et pour la Compagnie, qui les avait formés et à laquelle ils demeuraient intimement attachés.

« Permettez, écrivait à un confrère un prédicateur célèbre, le P. de Neuville [1], que sur cette tragique révolution, qui fera l'étonnement de la postérité, je vous parle en père et en ami. Pas un mot, un air, un ton de plainte et de murmure ! respect inébranlable à l'égard du siège apostolique et du pontife qui l'occupe ! Soumission parfaite aux volontés rigoureuses, mais toujours adorables de la Providence, et à l'autorité qu'elle emploie à l'exécution de ses desseins, dont il ne nous convient pas de sonder les profondeurs ! N'épanchons nos regrets, nos gémissements, nos larmes que devant le Seigneur et dans son sanctuaire ! Que notre juste douleur ne s'exprime devant les hommes que par un silence de paix, de modestie, d'obéissance ! N'oublions ni les instructions, ni les exemples de piété dont nous sommes redevables à la société ! Montrons par notre conduite qu'elle était digne d'une autre destinée ! que les discours et les procédés des enfants fassent l'apologie de la mère !... Je puis dire qu'à chaque instant je bois le calice d'amertume et d'opprobre, que je l'épuise jusqu'à la lie ; mais en jetant un coup d'œil sur Jésus crucifié, oserait-on se plaindre ?... J'ai perdu mon cher et respectable frère, le P. de Frey. Une réflexion m'adoucit cette perte : il a rempli de vertus sa longue carrière, et le Seigneur lui a épargné le triste spectacle de la société terrassée. »

A côté de ce témoignage, il faudrait citer les admirables pages de plus d'un jésuite, victime de la suppression, surtout les belles et touchantes lettres du P. Mazzolari, directeur de la Congrégation primaire de la Sainte-Vierge au Collège romain ; il décrit avec larmes les détails de cette œuvre de destruction à Rome même, la séparation, la dispersion de frères longtemps unis, le sort, l'isolement, le dénuement d'un grand nombre, les carrières brisées, les belles bibliothèques fermées, les œuvres de zèle désorganisées ; parmi tant de sujets d'alarmes et d'inconsolable douleur, la consolation de l'innocence opprimée : « Nous sommes victimes de l'*Unigenitus* ! écrivait Mazzolari : nous avons soutenu

1. 3 septembre 1773. Feller, t. II, p. 366. Voir *Études*, t. XCIV, p. 182.

la cause de l'Église contre les jansénistes : ils ont attaqué notre morale, ils nous ont décriés pour nos richesses ; la suppression a ruiné ces deux calomnies [1]. » « Notre sort est déplorable en Italie ; mais nous n'avons rien souffert qui puisse entrer en comparaison avec ce qu'ont souffert nos Pères d'Espagne et de Portugal ; il est vrai qu'ils souffraient pour leur titre de jésuites, sans cesser encore de l'être : il y en eut qui furent transportés au nombre de cent vingt-sept sur un seul vaisseau ; vingt-trois succombèrent aux privations et aux souffrances d'une traversée de cinq mois. Dans les humides prisons du Tage, comme un mission-sionnaire allemand l'écrivait, les vêtements pourrissaient sur le corps ; un missionnaire italien, délivré de ses chaînes, rentrait à Rome, mais pour prendre le chemin du Tonquin [2] avec un jésuite qui retournait vers cette mission : à peine arrivés, ils se voyaient victimes d'une sentence, qui leur enlevait définitivement leur état religieux [3]. » Les Espagnols et les Portugais avaient souffert en grand nombre les rigueurs de l'exil dans les États pontificaux, et leur attachement à leur vocation leur avait rendu leur sort plus supportable : aujourd'hui, ils étaient réduits à chercher un refuge, un état de vie, et la plupart n'avaient qu'une pension insuffisante, prélevée sur la vente des biens de la Compagnie supprimée.

Le P. Roberti, de la famille des comtes de ce nom, en des lettres que la littérature italienne a précieusement recueillies, expose la situation de ceux-là même, à qui leur famille et leur rang dans le monde auraient permis d'espérer un sort plus clément : « Ils s'apercevaient, bien tôt parfois, que l'hospitalière charité d'un frère ou d'une sœur se fatiguait de les abriter. D'ailleurs, privés de leurs ressources d'autrefois, à quelles études pouvaient-ils encore se livrer ? A un âge avancé, se faire un nouvel état, c'est malaisé. L'isolement est bien dur, quand on a vécu unis sous un même régime. On nous a tant reproché l'esprit de corps, écrivait-il : l'union faisait, il est vrai, notre force, notre consolation. Cet esprit, on l'oublie souvent, règne dans la magistrature : il règne dans l'armée, on le trouve parmi les ouvriers

1. *Epistolae*, p. 259, 266 : p. 248-259 il raconte son expulsion du Collège romain et le sort de sa chère *Primaria* ; il avait pris en l'honneur de la très sainte Vierge le nom de *Marianus Parthenius*.
2. Le P. Fr. X. Camerino avec le P. Vigliano.
3. *Epistolae*, p. 270-283.

d'un même métier. L'union n'est-elle pas la plus utile et la plus douce des choses dans l'ordre moral ? Pourquoi nous la reprochait-on? Si nous n'avions été qu'astronomes, littérateurs, poètes, on nous eût moins inquiétés. D'Alembert, dans son livre sur *la Destruction des Jésuites*, avoue que les *Assertions* extraites de nos ouvrages par les jansénistes sont une œuvre de calomnie ; il se réjouit cependant de notre ruine. Nous étions riches, disait-on : oui, nos bibliothèques, nos églises l'étaient ; Linguet constate cependant que nos richesses se sont volatilisées. En tout cas, notre vie était frugale : la pitance restait la même, huit ou neuf onces de viande bouillie, la *minestra*, du fruit. J'emportai trois chemises et demie, la quatrième étant déchirée ; que n'ai-je emporté des livres ! » Parmi ces détails familiers : « Ne parlez pas de la suppression, écrit le P. Roberti ; ne louez que rarement la Société ; ses ennemis aujourd'hui la louent : quelle louange que cet immense cri qui s'élève en Europe, pour signaler la ruine de l'éducation[1] ! » « Non, écrit-il encore à un ami, le 9 juillet 1773[2], on ne peut mieux exprimer une grande et très juste pensée qu'en appelant avec vous la série de nos malheurs « un mystérieux dessein de la Providence, qu'il faut adorer sans le comprendre. » En vérité plusieurs fois par jour j'offre au Très Haut le sacrifice de ma volonté, aussi bien que de mon intelligence ; mes dernières paroles, avant de m'endormir, sont celles de Jésus-Christ au Jardin des Olives : « Si c'est possible, Père, que ce calice s'éloigne de moi ! » Je voudrais pouvoir mourir jésuite, même dans un coin du monde, dans quelque petit emploi et sans rien des aises de la vie. Je ne sais si je vous reverrai encore en cette vie ; si je pouvais aller vous voir à Imola, de quel cœur je vous embrasserais ! »

Le P. Berthier, le rédacteur du *Journal de Trévoux*, menacé par les édits de Louis XV, avait supplié naguère le Père Général de l'autoriser à passer dans un asile religieux de trappistes : « Vous m'épargneriez un spectacle qui me percera le cœur, le pillage de nos biens, la dispersion et la fuite de mes frères, la cessation de tous nos ministères et de tous nos travaux, le triomphe de nos

1. *Opere* dell' abate G. B. Roberti di Bassano, in-32, t. IV. Venezia, 1830. Lettera di un ex-gesuita vecchio ad un ex-gesuita giovane, p. 157-242, *passim*.
2. Saggio di lettere famigliari dell' abate, G. B. comte Roberti. Bassano, 1797, p. 39.

ennemis, l'abattement et les regrets de nos amis. » Mais quand il se sentit frappé par la main du pape, au service duquel il avait voué sa plume pour la défense de l'Église, cent fois plus amère, inconsolable fut sa douleur. Ses commentaires si pieux sur les psaumes portent une teinte très marquée de tristesse.

Beaucoup de jésuites espagnols, tels les frères Joseph et Nicolas Pignatelli, s'étaient exilés en Italie afin d'y mourir, enfants de la Compagnie ; c'est en Italie qu'ils virent se rompre le lien qui les faisait vivre de la vie de leur mère : « Nous sommes innocents du coup qui la frappe, disait le P. Joseph ; plus malheureux que nous sont nos ennemis. » Vingt ans plus tard, il voudra rejoindre ses frères, providentiellement conservés en Russie [1].

Au collège de Namur, parmi les dix-sept Pères et cinq frères coadjuteurs, il y avait trois septuagénaires ; l'un d'eux, des barons de Bovitz, de Vienne, fils d'un colonel-adjudant royal, et qui avait jadis tout abandonné pour entrer dans la Compagnie, écrivait à l'impératrice Marie-Thérèse, pour lui exposer son dénuement : on ne lui permettait plus de porter l'habit de la Compagnie, et le vieillard, vêtu d'habits plus légers, souffrait du froid ; il craignait de perdre une petite redevance annuelle de 150 florins, « un petit pain d'abbaye », ainsi qu'on disait, et il suppliait l'impératrice de lui faire donner un viatique suffisant pour aller à Vienne chercher un gîte dans sa famille [2].

Le sort des novices et des étudiants, qui n'étaient pas encore dans les saints ordres, était moins dur à certains égards ; la carrière de leur choix était brisée, mais il était possible d'en embrasser une nouvelle et de s'engager dans quelque Ordre religieux ou dans le clergé séculier. Toutefois, comment oublier d'anciens frères en religion, des frères dispersés ? Tel jeune jésuite belge suivait la destinée de ses anciens confrères et, de 1773 à 1809, marquait fidèlement, sur un catalogue de sa province, les noms de deux cent cinquante anciens jésuites, à mesure que la nouvelle lui arrivait qu'ils étaient passés à une vie meilleure [3] : triste nécrologe de ceux qui ne verraient pas revenir à la plénitude de la vie la Compagnie leur mère.

Elle ne mourut pas tout entière, en effet.

1. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 422, 426.
2. Archives de la ville de Namur.
3. Corn. Geerts, bibl. S. J. de Louvain.

Le roi Frédéric de Prusse, qui avait garanti, par le traité de Breslau, le respect de la religion catholique *in statu quo*, disait et écrivait même à son agent Colombini [1], que le Saint-Père ne pouvait le dispenser de tenir sa parole et de conserver les meilleurs prêtres de ses États. Le P. Troïlo de Troppau ayant refusé d'être plus longtemps supérieur, le roi lui fit savoir que la cour de Rome n'avait rien trouvé à redire à l'exception qu'il faisait pour ses États et que le bref de suppression n'y serait pas publié par les évêques. « On le sait, disait-il, les décrets disciplinaires du concile de Trente n'ont force de loi que là où ils sont publiés; à plus forte raison le bref en question [2]. » Les évêques, dont les diocèses s'étendaient sur la Prusse et sur la Silésie, exposèrent par lettre la décision royale à Clément XIV : ils avaient défense d'y publier le bref [3]. Le P. de Hübner voyageait, par conséquent, en habits de jésuite, à Bromberg, paraissait ainsi à la cour et chez le nonce : ce qui prouve, ajoute Feller, que Rome ne voit pas de mauvais œil la conservation de la Société dans une partie du Nord [4]. L'abbé Colombini assurait partout que le Saint-Père avait gracieusement accordé cette faveur [5]. L'assertion de Feller et celle de l'agent royal exagéraient sans doute les bonnes dispositions du pape et, assurément, ce n'est pas devant les représentants officiels des Bourbons que Clément XIV aurait osé témoigné de son bon vouloir.

Mais, dans son bref même, le pape avait rappelé la suppression par bref pontifical de l'ordre des *Scuole pie* ou *Scolopi*; or, le saint fondateur de cet ordre, saint Joseph de Calasanz, béatifié en 1716, s'était employé à maintenir son Institut partout où le bref n'avait pas encore été intimé par les Ordinaires [6]. « Autant qu'il est en nous, écrivait-il, efforçons-nous de conserver notre Institut et ne changeons rien dans nos observances, jusqu'à ce que le bref soit promulgué. » Sa conduite, en cette circonstance, et les efforts qu'il déploya pour arrêter la promulgation du bref disciplinaire ne créèrent pas d'objection à sa béatification : sa conduite ne comporte, disait-on, aucun péché de désobéissance à l'autorité pontificale : on n'encourt une peine que lorsque notification en a été faite dans les formes officielles. Aussi longtemps que le bref de

1. Feller, *op. cit.*, 1774, t. I, p. 137. — 2. *Ibid.*, p. 215. — 3. *Ibid.*, p. 285.
4. *Ibid.*, p. 356. — 5. *Ibid.*, p. 370.
6. Voir les deux lettres du Saint (de Ravignan, *op. cit.*, t. II, p. 452.)

suppression n'était pas promulgué en Prusse, les Jésuites ne pouvaient se considérer comme sécularisés : ils demeuraient, devant l'Église et devant le droit canonique, religieux de la Compagnie de Jésus. Le P. Troïlo pouvait-il, cependant, prendre le titre de supérieur général des Jésuites, que certains nouvellistes lui donnaient[1] ? Il ne le prit point : il mourut à Glatz en avril 1774[2]. La question se posera dans la Pologne russe.

Pendant que le bref de suppression s'exécutait partout, sauf en Prusse et en Pologne, le Général de l'Ordre était prisonnier, avec ses assistants, au château Saint-Ange. Les cardinaux Marefoschi, Casali, Zelada, Corsini et Caraffa, aidés des deux prélats Macedonio et Alfani, et de deux religieux, Mamachi et Christophe de Casale, instruisaient la cause du Général. Le procès dura deux ans : Pie VI y mettra un terme sans donner aucune sentence juridique.

Nous préférons passer sous silence le détail de la procédure. Le P. de Ravignan se contente de donner l'interrogatoire et les réponses du Général, et la conclusion qu'en tirait, devant le successeur de Clément XIV, le cardinal Calini : « Il vient de finir, Très Saint Père, ce long et mémorable procès qui a suivi la destruction de l'Ordre et qui aurait dû la précéder. Les pièces ont été remises entre vos mains. Jugez si l'on peut y trouver, je ne dis pas une faute de tout l'Institut, mais au moins l'ombre ou la moindre apparence de faute : après tant de recherches, tant de moyens employés, tant de discussions, vous pouvez l'attester, Saint Père, ainsi que je puis le dire, avec une entière connaissance de cause, rien, non rien, rien n'a pu être découvert qui soit à la charge de la Compagnie[3]. »

Clément XIV avait eu la main forcée. Triste époque, ajoute le P. de Ravignan[4], où les pontifes suprêmes ne pouvaient ouvertement agir, selon leur conviction et leur inclination, sans se mettre en danger d'ameuter les princes catholiques contre l'Église et le Saint-Siège !

Le pape vécut encore un an après la suppression ; au témoignage de saint Alphonse de Liguori, il ne donnait presque plus d'audiences : il vivait dans l'affliction, dans l'angoisse et dans la crainte

1. Feller, *op. cit.*, 1774, t. I, p. 376.
2. Zalenski, *op. cit.*, t. I, p. 179.
3. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 377.— 4. *Ibid.*, p. 444.

de la mort. « Pauvre pape, disait souvent saint Alphonse, je ne cesse de prier pour lui afin que le Seigneur vienne à son secours. »

En décembre 1773, on mandait à Louvain[1] que Clément XIV avait donné ordre de traiter les jésuites prisonniers avec plus de douceur et de leur accorder, isolément, une heure de sortie au préau de leur prison ; ils étaient au secret rigoureux, et la procédure traînait, encore que le pape eût désiré qu'elle fût terminée avant l'ouverture du jubilé de 1775. Aux rois qui le félicitaient du bref de suppression, il ne répondait pas ; leurs ambassadeurs demandaient audience, il refusait de les recevoir[2].

Le 8 septembre 1774, il put assister à la fête de la Nativité de la très sainte Vierge dans l'église de *Santa Maria del popolo*; mais, le lendemain, il se sentit pris de fièvre; le surlendemain, pendant une promenade à la porte Pia, un nouvel accès de fièvre l'obligea à rentrer au Quirinal. Il y expira le 22, entre les bras du Général des conventuels et du Général des franciscains de l'observance[3].

(*A suivre.*) L. DELPLACE.

1. *Wekelyks Nieuws uyt Loven*, 1773, p. 571.
2. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 49.
3. Sur la présence de saint Alphonse à son lit de mort, voir de Ravignan, p. 453, et *Analecta bollandiana*, t. XXII, 1903, p. 372. Le confident du pape, le P. Buontempo se mit, aussitôt après le décès, sous la protection de l'ambassadeur d'Espagne et déploya un bref de sécularisation. (Feller, p. 490) *Buon tempo è passato*, lisait-on chez Pasquino. Le P. Martinelli et d'autres conventuels répandirent le faux bruit de l'empoisonnement du pape. Le 29 juillet 1774, ils se rétractèrent devant Pie VI. (Feller, 1775, t. II, p. 448, 606.)

AUTOUR DE LA QUESTION RELIGIEUSE

M. Boutroux et le conflit entre la science et la religion. — L'idéal moderne et l'idéal religieux, selon M. Paul Gaultier. — La foi et les sciences de la nature. — Une enquête sur la question religieuse. — Une question mal posée. — Psychologie d'incroyants. Deux incroyants. — Vers la lumière.

Naguère, au début du livre *En face du Fait religieux*, nous écrivions : « Aujourd'hui, tout ce qui concerne la religion attire, retient, captive l'attention. On se passionne autour des problèmes religieux. On prend parti pour ou contre. » Depuis, ce mouvement de recherche a gardé toute son intensité. La preuve en est le grand nombre de livres récents nés de préoccupations religieuses, et cela dans des milieux à tendances très diverses.

De ces ouvrages, nous voudrions extraire quelques citations plus intéressantes, accompagnées de brèves remarques. Notre dessein est, d'ailleurs, moins de critiquer, que de choisir et de glaner.

Avant d'aborder le conflit de ces deux puissances, souvent rivales, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*[1], M. Boutroux marque ce qui met à part le christianisme. La philosophie grecque avait façonné la divinité plus ou moins sur le modèle de l'homme. Lors même qu'avec le stoïcisme, elle posait la raison devenue, en un sens, panthéistique, comme « le principe et la fin de toutes choses », ou qu'avec le néo-platonisme, elle professait la doctrine de l'Un infini, ce qu'elle déifiait, c'était toujours la raison humaine, amplifiée plutôt que dépassée. La pensée chrétienne place Dieu « au-dessus et en dehors des choses, en vertu de sa seule excellence et de sa suprématie absolue. Le Dieu du christianisme se révèle par lui-même, abstraction faite de tous les êtres de ce monde, lesquels ne sont que des échantillons de sa puissance, créés de rien. » Non pas, dirons-nous, que la pensée chrétienne néglige de faire monter l'âme par les

1. Émile Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, Flammarion, 1908. In-12, 400 pages.

degrés des êtres contingents jusqu'à l'être suprême. Loin de là. Tous les siècles et tous les penseurs chrétiens ont écrit, à leur façon, l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure. Mais, en cette ascension, l'âme ne trouve pas Dieu comme l'échelon dernier d'une gradation, terme de même nature que les degrés ascendants. Au dernier échelon, l'âme, pour rencontrer Dieu, se jette en un ordre de choses nouveau. Les créatures forment un ordre inférieur, dépendant de l'ordre supérieur ; mais celui-ci le domine d'une façon transcendante.

Ouvert depuis le déclin de la scolastique, continue M. Boutroux, le conflit entre la science et la religion devait remplir tout le dix-neuvième siècle. « La science, forte de ses succès chaque jour plus éclatants, et de la conscience, de plus en plus distincte, de son objet et de sa méthode, proclama que le monde entier des réalités, dans toutes ses parties, était désormais ouvert à son investigation, pourvu qu'elle procédât par ordre. » Hardiment, Auguste Comte ramène tout objet de connaissance à une donnée positive, c'est-à-dire qui soit réalité expérimentale et utilisable pour nos besoins. Et il juge que « le phénomène religieux est, en ce sens, une donnée positive ». S'il distingue la religion de la science, assignant comme rôle à la science de faire la synthèse de l'esprit, à la religion de faire la synthèse des sentiments, celle-ci peut achever sa construction avec les seules données positives. Dans la religion d'Auguste Comte, en effet, l'Humanité remplace Dieu.

Mais, dit justement M. Boutroux, « tout le positivisme apparaît ainsi comme placé dans un état d'équilibre instable. Il ne connaît que le réel et l'utile. Mais le réel (expérimental) et l'utile sont des notions qui, nécessairement, en appellent d'autres, et de plus hautes... En vain a-t-on, pour retrancher de l'âme humaine le désir de ce qui dépasse l'homme, tenté de démontrer que ce désir est illusoire, en sorte qu'il doit peu à peu s'atrophier et disparaître comme un organe qui n'a plus de fonction ; l'homme ne reconnaît pas sa condition dans celle qu'on lui décrit. » Il ne consent pas à se laisser ainsi amoindrir. N'y a-t-il pas lieu d'admettre, « au delà du monde donné que revendique la science, l'existence d'un autre monde ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves » ?

C'est sur ce monde que l'agnosticisme ouvre comme une fenêtre, mais pour la fermer aussitôt. « L'agnosticisme est l'une des formes les plus importantes de la pensée contemporaine. » Selon Herbert Spencer, « il y a pour nous, invinciblement, au fond et à l'origine de toutes choses, un Inconnaissable; il y a un principe qu'il nous est également impossible d'écarter et d'atteindre. Cette doctrine relie entre elles la religion et la science... Toutes deux, si on approfondit leurs principes, impliquent l'inconnaissable, l'impensable. Dans cet inconnaissable, la religion prend sa source, et elle fait de vains efforts pour le définir. En vain, de son côté, la science voudrait-elle se maintenir dans la région du définissable et du connaissable. Plus elle progresse et démontre, plus s'impose à elle cet inconnaissable qu'elle se proposait d'éliminer. Où la religion commence, la science finit. Elles se tournent le dos, et elles se rejoignent. »

Système hybride. « En fait, comme M. Boutroux le fait remarquer à la suite de beaucoup d'autres, Herbert Spencer n'a pu maintenir cette absolue transcendance et inconnaissabilité du premier principe... Son absolu est force, puissance, énergie, infini, source de conscience, fonds commun du moi et du non-moi, supérieur à l'intelligence et à la personnalité. Peut-on prétendre, dès lors, qu'il est entièrement inconnaissable; et, si les prédicats que Spencer n'a pas craint de lui assigner sont légitimes, est-il certain que ce rudiment de connaissance ne soit pas susceptible d'un progrès et d'un développement?... La religion ne saurait consister, purement et simplement, dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant... On ne saurait mettre les hommes en présence de l'être d'où tout dérive, pour leur dire ensuite que de cet être ils ne peuvent rien savoir, rien attendre... Prions et agissons pour que le règne supérieur de vérité, de beauté et de bonté qu'entrevoit la raison humaine ne soit pas un simple idéal, pour qu'il vienne à nous, pour qu'il se réalise, non seulement dans l'Inconnaissable et dans la région transcendante de l'absolu, mais dans le monde où nous vivons, où nous aimons, où nous souffrons, où nous travaillons; non seulement au ciel, mais sur la terre. »

Les systèmes de Comte et de Spencer sont fortement dualistes. Mais s'il y avait unité foncière des choses? Si l'Un était

le dernier mot de l'être? C'est l'attitude que prend Ernest Haeckel. Pour lui, tout est objet de connaissances scientifiques; la nature étudiée par la science est le fond de toute réalité. L'homme la saisira progressivement tout entière. C'est le monisme évolutionniste.

Mais, demande M. Boutroux, « est-il vrai que la science ait entièrement et à tout jamais exorcisé le mystère ? Et si le mystère subsiste, s'il est, en quelque point de l'univers, susceptible de subsister éternellement, ne reste-t-il pas une place pour la religion, pour ses émotions et ses révélations? D'où procède-t-elle, en définitive, sinon de cette opinion que l'esprit humain est environné de mystères impénétrables ? Pourquoi l'homme s'adresse-t-il à la révélation, sinon parce qu'elle lui offre une réponse à certaines questions qu'il ne peut résoudre par la raison ? »

Haeckel garde, d'ailleurs, un mystère : l'énigme de la substance. Et cela, dirons-nous, rend caduc tout le monisme.

Son système pêche par un autre point, note M. Boutroux. Pour que la science puisse détrôner les religions, Haeckel lui accole un certain nombre de concepts empruntés à la métaphysique dogmatique, aspiration vers le vrai, vers le bien et le beau, obligation d'y conformer notre vie. Mais ceci n'est plus de la science d'observation, c'est de la philosophie religieuse.

Jusqu'ici, « science et religion sont mises en face l'une de l'autre comme deux choses données, et la question agitée est de savoir dans quelle mesure l'esprit peut les laisser coexister. Cette conception du problème n'est pas la seule possible. » A la considération et à la confrontation des objets de la science et de la religion, on peut substituer l'étude des phénomènes physiques et psychiques d'une part, religieux de l'autre. Et alors on recherchera si le phénomène religieux ne se réduit pas, de tous points, soit à un phénomène psychique : c'est le psychologisme ; — soit à un fait social : c'est le sociologisme.

Tentative vaine, dit M. Boutroux. La conscience religieuse a une certaine teinte, un caractère, une forme spéciale, qui ne saurait se confondre avec ses conditions psycho-physiologiques. Elle renferme l'idée de sacré, d'obligatoire, de chose voulue par un être plus grand que l'individu, dont celui-ci dépend. Est-ce une illusion ? En tout cas, l'influence sociale n'a pu la produire. Chez les

civilisés, la religion est chose individuelle et intérieure, elle va à l'exaltation du moi. « Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique. » La société suppose la religion bien plutôt qu'elle ne la fabrique.

Dans tous ces systèmes domine l'idée de science ; la religion n'est admise que dans la mesure et dans le sens où elle peut se relier à la science. Mais l'histoire philosophique de notre temps nous offre d'autres systèmes où prévaut, au contraire, l'idée de religion, où la religion prétend se maintenir en face de la science dans son intégrité. C'est ce que tentent Ritschl, Auguste Sabatier, nombre d'esprits formés par Kant. Ils placent la religion, exclusivement ou principalement, dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communication spirituelle des âmes en Dieu. Ils relèguent au second plan ou écartent tout à fait ce qui lui donnerait un objet. Installée sur un domaine qui, par définition, n'a rien de commun avec la science, comment la religion pourrait-elle rencontrer jamais sur son chemin la science ?

Voilà l'avantage du système. En voici l'écueil, dit M. Boutroux : « C'est un subjectivisme sans contenu... Mais comment voir dans la foi, ainsi séparée de tout contenu intellectuel, autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant ? » Si la foi pure suffit à caractériser la religion, tout fanatique sera un homme religieux. Il ne faut pas soumettre la conscience religieuse à une épuration négative, à une mutilation sans fin. Il convient plutôt d'enrichir le sujet, de l'agrandir, de le hausser le plus possible vers l'universel et l'être. Et puis comment être assuré de n'être pas rejoint et poursuivi par la science ? Une émotion de l'âme est un état de conscience, partant une chose réelle, observable. Et la science, précisément, s'occupe désormais d'expliquer la genèse des états de conscience, quels qu'ils soient.

Mais voici que ceux qui cherchent pour la religion une retraite, un sanctuaire, où elle soit à l'abri des incursions de la science, trouvent de la connivence chez certains savants. « Naguère encore, la science était la connaissance absolue des choses de la nature. Elle était le savoir, certain et définitif, par opposition à la

croyance, variable et individuelle. Forte de ses conquêtes, elle ne voyait pas de limites à sa portée et à ses droits. » Présentement l'on déchante, ou, si la chose se prend d'un autre biais, une nouvelle conception de la science se fait jour. Avec MM. Duhem et Poincaré, des savants philosophes insistent sur les limites, l'à-peu-près, le formalisme de nos constructions scientifiques ; les lois ne seraient guère que des symboles, des façons commodes de parler et de classer. Sur l'espace abandonné ou laissé sans maître, il y a place pour les notions de contingence, de liberté, d'âme, de finalité, d'au-delà, bref de religion. Là, de nouveau, la religion réclame son autonomie.

Mais, observe M. Boutroux, cette autonomie n'est pas assurée, non plus que celle de la science. La limite des deux domaines est trop flottante ; à chaque instant, le croyant et le savant se retrouvent en présence, l'un avec la prétention de refouler l'autre. En outre, nombre de savants n'acceptent pas ces limites ; et la conscience religieuse répugne à n'exister, pour ainsi dire, que par l'impuissance de la science. Elle veut exister par elle-même et revendique son libre développement.

Précisément, la philosophie de l'action ou le pragmatisme ne rendrait-il pas à la religion cette indépendance ? Au lieu de faire de la vérité une notion intellectuelle, de chercher sa valeur au point de vue de la raison, ne pourrait-on pas la considérer, dans son application, comme principe d'action ? L'activité humaine, en se développant comme intelligence, produit la science ; en se réalisant comme volonté, elle constitue la religion. La science est un ensemble de notions créées par l'esprit. La religion est tout entière dans la pratique, dans la vie.

« Tentative très digne d'attention », estime M. Boutroux, mais, présentement au moins, inégale au problème qu'elle affronte. Le savant ne peut admettre longtemps que, dans ses découvertes, il ne manie que des opérations purement subjectives ; et le pragmatisme scientifique se maintient mal sur ses positions primitives. Le croyant cherche, d'instinct, un principe intellectuel, une raison directrice, une fin. Mais qu'est-ce qu'une volonté qui est à elle-même sa fin ? Qu'est-ce qu'une activité sans but qu'elle-même ?

Après cette vaste enquête conduite avec conscience et subtilité, — et qui méritait d'être signalée avec quelque ampleur, parce qu'elle nous paraît résumer assez fidèlement l'effort de recherche religieuse poursuivi depuis trois quarts de siècle, — M. Boutroux donne ses conclusions. Mais il semble que son grand effort l'a laissé épuisé. En des pages vagues, hésitantes, il conclut que la science et la religion ont chacune leur domaine. L'esprit scientifique est le sens du fait; l'esprit religieux dit valeur de l'individu, valeur de la société, et, en même temps, foi, idéal, enthousiasme. Chacun des deux esprits peut donc subsister et se développer à part, en toute indépendance.

Peut-être n'était-il pas besoin de préliminaires si approfondis pour en arriver à ces conclusions plutôt banales. D'autant qu'on paraît oublier ce qui a été dit antérieurement, à savoir que, d'une part, la science a une tendance invincible à dépasser le simple fait, que, d'autre part, tout ce qui est sentiment et aspiration a besoin de s'appuyer sur le réel.

Il y a plus, et ceci est capital. Quand on parle du conflit de la science et de la religion, il ne s'agit pas seulement du conflit entre les sciences positives comme la chimie et l'anatomie et le sens religieux; ce qu'on sous-entend, c'est la lutte possible entre la raison et la foi. La raison philosophique est l'aboutissant naturel des sciences expérimentales, et aussi la préface et ensuite le commentaire de la foi. Et voilà sinon le conflit, du moins le contact et la rencontre. Il y a, pour la raison et la foi, des questions mixtes et des terrains communs. La rencontre est inévitable; mais cela ne veut pas dire qu'elle doit se tourner nécessairement en lutte et en hostilité.

***

Sur ce point spécial, un esprit méticuleux — soyons un instant méticuleux — pourrait chercher chicane à quelques pages du livre remarquable de M. Paul Gaultier, *l'Idéal moderne*[1]. Il n'y a, dit celui-ci, nulle « communauté d'objet entre la science et la

1. Paul Gaultier, *l'Idéal moderne. La Question morale*; *la Question sociale*; *la Question religieuse*. Paris, Hachette, 1908. In-12, VIII-358 pages.

foi... Aucun point de rencontre, donc, aucune occasion de frottement entre les deux. Sur Dieu, l'origine du monde, le fond de la nature, l'âme humaine, ses destinées, la science est muette. » Qu'il soit bien entendu qu'il ne s'agit ici que de la science expérimentale. S'il est question de la raison philosophique, il convient de lui appliquer ce que l'auteur dit de la morale : « Douée d'existence propre, la morale mène à la religion, qu'elle soutient en même temps qu'elle est soutenue par elle, à l'image de ces arcs de voûte qui, dans les cathédrales gothiques, s'appuient sur la nef qu'ils supportent. »

Notons encore quelques appréciations qui nous ont paru contestables sur la nature de l'Église et la portée de son autorité, sur la valeur humaine de quelques saints du catholicisme, et nous nous serons mis à l'aise pour louer comme il convient le livre de M. Paul Gaultier. L'auteur cherche à dégager l'idéal que la pensée moderne poursuit sur le terrain moral, social et religieux, et il se propose de montrer que, pour qui creuse assez à fond, cet idéal n'est autre que l'idéal chrétien.

Et d'abord en morale. « Les plus grands parmi les philosophes de l'antiquité pressentirent un idéal supérieur. » Ils faisaient entendre que « pour suivre la nature, au plein sens du mot, il est urgent de dépasser la simple nature sensible, le propre de la nature humaine étant de s'élever au-dessus d'elle et de la dominer. C'était, du même coup, donner le conseil de surpasser la nature en y obéissant, introduire en morale l'équivalent de l'obligation, et du renoncement. » Cela veut dire que « pour parvenir à la perfection de notre nature, il faut unifier nos tendances, non pas en les niant ni en les méconnaissant, mais en les hiérarchisant pour ainsi dire dans une vivante synthèse sous le magistère des inclinations supérieures... Mais cette nécessité du sacrifice, cet idéal de la volonté bonne voulant sa perfection..., qu'est-ce autre chose, encore qu'enveloppé et confus, que l'idéal chrétien lui-même en son principe essentiel? Approfondi au delà d'un intellectualisme superficiel, l'idéal antique le présage et le prépare. » Donc, aussi, la renaissance de l'idéal antique, le culte moderne de la nature, n'a chance de durer qu'à la condition de rejoindre l'idéal chrétien avec son idée de loi et de renoncement.

Pour l'organisation de la cité terrestre, pour la solution des

problèmes sociaux, le christianisme insiste sur la nécessité de moraliser les hommes, d'établir le règne de la charité. Mais si les sociologues modernes établissent que le social a son domaine, ses lois propres, sa science, ses remèdes à présenter, ils doivent reconnaître que le social et le moral se compénètrent, que le social ne va pas sans le moral. Et après l'avènement de la justice sociale, la charité n'aura-t-elle plus cours, monnaie périmée devenue sans valeur? Il est une charité qui restera toujours indispensable, « la vraie charité, celle dont parle l'apôtre Paul, la charité sans laquelle nous ne serons jamais que des cymbales retentissantes, de la paille sans grain ou des fantoches sans entrailles, (la charité qui) est amour : l'amour efficace, l'amour agissant qui déborde en bienfaits de toutes sortes, l'amour averti qui sait ce qui convient, l'amour désintéressé qui respecte le droit d'autrui, l'amour joyeux qui est heureux de se dépenser, l'amour, enfin, qui se sent obligé envers les autres des sacrifices qu'il leur fait. Elle est le don de soi, le don d'une âme à une autre âme... La justice a besoin de charité. Même dans une société organisée au mieux des intérêts de chacun, l'aide officielle ne sera jamais assez souple ni variée pour se passer de la bienfaisance spontanée. Et puis, si la manière de donner vaut encore mieux que ce qu'on donne, une bienfaisance exempte de charité n'est que la plus froide, la plus glacée et la plus impersonnelle des formalités. C'est à bon droit qu'on a reproché à certaines œuvres charitables ce je ne sais quoi de sec et d'automatique, qui dépare la charité par intermédiaires. Que faudra-il dire de la bienfaisance administrative?... Ainsi, loin de lui être contraire, la charité est nécessaire à la justice pour la compléter et en adoucir les angles, pour, ensuite et surtout, l'aider à prendre place dans les lois et dans les mœurs. »

Et l'esprit moderne, — l'auteur ne dit pas moderniste, — « parce qu'il est tout pénétré de relativisme et, par conséquent, aussi dédaigneux des formalités extérieures ou des credo qu'il est soucieux de conserver à chacun sa libre initiative, même en matière religieuse », élimine-t-il par là mêmele catholicisme? S'il en était ainsi, nous dirions que c'est à l'esprit moderne à se corriger. Nous ne l'estimons pas intangible. Mais on peut, avec M. Paul Gaultier, faire quelques remarques à l'adresse de l'esprit moderne. « Tandis que la foi la plus large et la plus profonde trouve sa perfection

dans des actes très précis, ceux-ci seuls conservent au culte intérieur toute sa noblesse et sa pureté. Quoi qu'on dise, ce qui manifeste le mieux la vie et la transfigure, ce sont les œuvres. » Les rites, les cérémonies, l'adhésion à un credo défini empêchent le culte intérieur de s'égarer et en sont la naturelle traduction. « L'esprit moderne ne s'inscrit pas à l'encontre... Il en va pareillement de l'autorité. L'esprit moderne n'est pas éloigné d'en reconnaître la nécessité dans le domaine religieux, tout au moins pour finir les conflits, séparer les partis, quand ce n'est pas pour maintenir l'unité et la cohésion des esprits. »

Ainsi l'idéal moderne sainement entendu se confond avec l'idéal chrétien, ou si l'on aime mieux, il se laisse plier à l'idéal chrétien, en n'usant que des interprétations ou des corrections auxquels adhèrent facilement ses défenseurs les plus avisés. Conclusion conciliante, très défendable.

Mais qu'on aborde directement le livre de M. Paul Gaultier : on verra combien il est évocateur d'idées. Et si on l'ouvre après le volume de M. Boutroux écrit selon sa manière un peu « triste » et déprimée, on y goûtera mieux le mouvement, la vie par instant bouillonnante, la chaleur d'âme.

A son tour, M. l'abbé J. Guibert fait observer que si *les sciences de la nature* rencontrent parfois *les croyances religieuses*[1], ce n'est point dans la recherche ou la classification des phénomènes, mais dans l'étude des causes ou, si l'on veut, dans les déductions philosophiques qu'on en tire : constance des énergies, origine de la vie, déterminisme, etc.

Lui-même reconnaît que, parmi les hommes réfléchis, la question de ces prétendus conflits a perdu beaucoup de son acuité. La lutte se porte de plus en plus sur un terrain purement philosophique. Aussi faut-il un certain courage pour entreprendre de nouveau une apologétique scientifique, alors que, d'une part, la science devient beaucoup moins affirmative, que, d'autre part, tant de travaux de valeur existent sur ce sujet.

Mais il est vrai de dire que « ce que savent des intelligences

1. J. Guibert, *les Croyances religieuses et les Sciences de la nature*. Paris, Beauchesne, 1908. In-12, 320 pages.

très cultivées, la masse l'ignore et il faut bien le lui faire entendre ». En outre, un travail de synthèse, qui s'inspire des données les plus récentes de la science, est toujours utile. Et il faut savoir gré à M. J. Guibert de l'avoir mené à bon terme[1].

⁂

Les enquêtes sur les questions spéculatives nous ont toujours paru chose quelque peu stérile. Elles deviennent facilement un dissolvant par le chaos des opinions contradictoires auxquelles on donne occasion de se heurter. Une enquête sur *la question religieuse*, avec des réponses fatalement hâtives et superficielles, ne peut guère avoir que la valeur d'un reportage de journal. Celle que naguère le *Mercure de France*[2] a instituée n'a été ni meilleure ni pire que ce qu'elle devait être. Son principal intérêt est dans l'idée ou le fait qui lui a donné naissance. « Il est incontestable, disait M. Frédéric Charpin, en ouvrant cette enquête, que les études religieuses ont pris, durant ces dernières années, un développement extraordinaire; jamais peut-être, depuis la Réforme, on n'avait montré une telle curiosité pour tout ce qui concerne la religion, un tel travail d'érudition, de critique, de propagande... Dans toutes les nations européennes, et l'on pourrait presque dire dans toutes les nations civilisées, la question religieuse est passée au premier plan. »

La question était : « Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée et du sentiment religieux? » A cela quelques-uns répondirent qu'ils n'en savaient rien, d'autres répondirent comme s'ils en savaient quelque chose. Il y eut des réponses intelligentes; il y en eut qui ne le furent pas. Il y eut des réponses optimistes, il y en eut de pessimistes, mais les unes pour s'attrister, les autres pour se réjouir de l'affaiblissement supposé des croyances religieuses. Au total, la confiance l'emporta. La réponse la plus sage fut donnée par ceux qui dirent : les choses mortes

1. Cette même pensée a inspiré M. l'abbé Léon Désers dans son petit volume, *la Crise religieuse au point de vue intellectuel*. Paris, Lethielleux, 1908. In-18, 96 pages.

2. Cette enquête a été réunie en volume. Frédéric Charpin, *la Question religieuse*; *enquête internationale*. Paris, Société du *Mercure de France*, 1908. In-12, 354 pages.

ou mourantes ne font pas tant parler d'elles. Une des plus étudiées vint de M. R. Saleilles, professeur à la Faculté de droit de Paris.

« Toutes les manifestations auxquelles nous assistons, dit-il, sont dirigées beaucoup plus contre la situation politique faite à certaines religions, plus ou moins privilégiées, que contre le sentiment religieux ou même contre la foi religieuse. (Oui et non, à notre avis : oui, si l'on parle de certains sous-ordres et de la masse du peuple ; non, s'il s'agit des premiers moteurs conscients de la poussée antireligieuse.)

« Il n'y a aucun rapport entre les attaques formulées aujourd'hui contre la religion, entendue d'une manifestation libre de la conscience, et celles dont elle était l'objet, il y a un demi-siècle, sous l'influence du rationalisme voltairien.

« De plus en plus, dans le monde moderne, on a le respect du sentiment religieux et même une certaine sensation du mystère de l'au-delà. Seulement, les générations nouvelles ne veulent pas que ces préoccupations de la vie future puissent entraver ce qu'elles croient être le progrès, et ce qui n'est que l'évolution de la vie présente.

« C'est ce dernier sentiment, tout de surface, qui explique l'attitude d'hostilité au moins apparente, qui nous frappe en ce moment.

« ... Nous assistons, ajoute-t-il, à la faillite progressive de toutes les religions (protestantes) fondées sur le libre examen et sur la Bible. La critique historique a enlevé au protestantisme biblique toutes ses bases rationnelles. Tout ce qui restera de christianisme dans le monde tendra à se concentrer autour de l'idée d'Église, autour d'une institution ayant son point de départ dans la réalité historique du Christ et se développant comme un organisme incessamment progressif et vivant. »

Conclusion qui est, en somme, celle des penseurs catholiques. L'Église catholique a montré qu'elle était capable de ce développement sans cesser d'être elle-même. Et il appartient aux croyants de faire voir au peuple que l'Église est en même temps que son guide assuré vers l'au-delà, sa meilleure bienfaitrice pour le temps présent.

C'est avec une juste sévérité que Mgr Latty jugeait naguère

Une question téméraire et mal posée[1] dont le docteur Rifaux avait cru devoir saisir le public, et dans laquelle il demandait si la crise que traverse, non pas le sentiment religieux, mais le catholicisme, était une crise de laborieuse adaptation ou d'épuisement. Il écrivait : « Qu'il y ait des changements dans l'état intellectuel des peuples et, par conséquent, dans les manifestations multiples de leur activité; que le christianisme s'applique à les observer, à les étudier, et que, de son fonds divin, il puisse tirer des idées, des directions, des institutions, qui le tiennent en rapports constants avec leurs besoins ou leur progrès, et que ce soit là une sorte d'adaptation à leurs mutations successives et à leurs ondoyantes destinées, nous n'y contredisons pas. La vie chrétienne a des ressources infinies; et c'est la fonction de l'Église d'en varier les applications suivant les exigences diverses des temps et des lieux... Mais cette part faite aux exigences variables de la science et de l'activité humaine, il reste que, partout et toujours, les âmes aient à s'adapter à la vie chrétienne. » C'est le mot de Bossuet mis par Mgr Latty en exergue : « Changeons-nous donc; nous ne pouvons changer la vérité[2]. »

*
* *

La Psychologie de l'incroyant[3], voilà un livre qu'il fallait faire ; mais combien délicat à écrire ! Quels sont les états d'âme les plus propices à l'incroyance? Ou, si l'on étudie la vie des incroyants, quelles sont les dispositions et tendances qui les ont le plus fréquemment amenés à l'incroyance ou fixés dans l'incroyance ? Car il s'agit ici d'observer les faits. Et l'observation des faits montre que répondre par la tyrannie des passions est

1, Mgr Latty, *Une question téméraire et mal posée*. Paris, Poussielgue, 1907. Brochure in-8, 31 pages.

2. M. Cl.-Ch. Charaux vient d'insérer dans *Nova et Vetera*. (Paris, Pedone, 1908), la réponse qu'il avait envoyée au docteur Rifaux, *l'Église catholique à l'heure présente*. A propos du conflit entre la science (ou mieux, dit-il, le savoir) et la foi, il fait une remarque qui appuie ce que nous disons plus haut. Dans ce conflit, on exagère la part de la science. « Le rôle qu'on s'efforce de lui attribuer (dans la recherche des grands problèmes), c'est toujours à la philosophie qu'il appartient : ses représentants n'ont pas, que je sache, abdiqué. »

3. Xavier Moisant, *la Psychologie de l'incroyant*. Paris, Beauchesne, 1908. In-12, 339 pages.

une solution beaucoup trop simpliste. Ni les passions ne se trouvent dominantes chez tous les incroyants, ni chez tous les hommes, croyants ou incroyants, les mêmes passions ne produisent les mêmes effets.

Divers sont les terrains de culture favorables à l'incroyance. Pour en énumérer quelques-uns, ce sera tantôt le dilettantisme qui se fait du monde un spectacle, une matière à ironie; — tantôt un réalisme ou étroit ou farouche qui dit à l'homme : creuse ton sillon, travaille et peine; courbé sur le sol, ne lève pas les yeux vers la lumière d'en haut, tu n'en as pas le loisir, et elle n'est pas faite pour toi; borne-toi à ta besogne de chaque jour, à tes cornues, à ton scalpel, à ton usine, à ton comptoir ; — tantôt un rêve d'esthète qui maintient l'âme dans un monde idéal, mais irréel et irréalisable, où les conditions de la vie sont méconnues, où l'humanité revêt une forme qui ne convient qu'à un âge d'or chimérique ; — tantôt un mathématisme précis mais borné, qui ne fait accueil, dans l'ordre spéculatif, qu'aux idées claires, c'est-à-dire aux idées conçues selon un certain type, obtenues par un certain procédé, qui soumet toute vérité à la même méthode, la méthode soit de déduction directe, soit d'observation directe, qui manque d'assez de souplesse pour admettre différents ordres de vérités, d'assez d'ampleur pour accepter ce qui dépasse sa prise ; — tantôt une impuissance à se fixer, un flottement maladif qui va du pour au contre, qui erre d'une difficulté à une autre, une incapacité de décider, de s'arrêter à un point autour duquel, comme autour d'un noyau vivant, la croyance religieuse rayonnera et s'organisera ; — tantôt une obstination, qui s'aheurte à un obstacle, qui se laisse hynoptiser, posséder par une difficulté, personnalité de Dieu, problème du mal, péché originel, infaillibilité pontificale ou un fait de l'histoire de l'Église, idée fixe qui déforme tout l'esprit et corrompt tout jugement.

Étudiant à ce point de vue quelques incroyants, M. Xavier Moisant montre, avec beaucoup de sagacité, en Auguste Comte, le penseur qui ambitionne de construire une synthèse utilitaire et sociale de toutes les connaissances humaines, destinée à remplacer le catholicisme digne jusque-là d'égards et de respect ; — en Charles Renouvier, le païen perdu dans l'admiration de la cité antique, le rationaliste qui ne peut accepter que la révéla-

tion prime la raison, le simpliste qui se laisse prendre au mirage des « idées claires », le penseur qui, retiré dans sa tour d'ivoire, néglige de demander à la vie intérieure de la foule le contrôle des doctrines qu'il écarte ou qu'il professe.

M. Xavier Moisant avait d'abord donné un travail approfondi, et, à plusieurs égards, neuf, sur Voltaire. Peut-être ce qu'il nous présente en lui, ce n'est pas, à proprement parler, l'incroyant ; d'ailleurs, Voltaire n'était-il pas plutôt, et au jugement même de de M. Xavier Moisant, un négateur et un blasphémateur qu'un incrédule ? Il nous montre donc moins Voltaire incroyant, que Voltaire polémiste. « L'œuvre immense de Voltaire nous révèle l'âme d'un mauvais écolier, qui, au lieu d'étudier patiemment, humblement et courageusement, les questions qu'on lui donne à résoudre, de fureur contre les difficultés, emploie son talent à illustrer de caricatures parfois géniales les données du problème, et, en guise de solutions, remet insolemment au professeur toute une collection bigarrée de charges d'atelier. »

Voyons donc dans le livre si consciencieusement fouillé de M. Xavier Moisant, sur la mentalité de quelques incroyants, le commencement d'une série qu'il est très capable de nous donner.

Il faut se hâter d'étiqueter M. Ossip-Lourié avec son nouveau livre, *Croyance religieuse et Croyance intellectuelle*[1], dans la série des incroyants, avant que l'espèce ne s'en perde. Les exemplaires s'en font plus rares dans les milieux cultivés. Ceux qui subsistent ont cherché refuge dans le monde des politiciens, des folliculaires et des primaires. Ces sortes d'incroyants semblent avoir pris à tâche de démentir la théorie du progrès et de l'évolution, une de leurs plus chères doctrines. Ils en sont toujours où en étaient leurs ancêtres d'il y a soixante ans ; ils n'ont rien appris, et semblent n'avoir rien lu que toujours les mêmes pamphlets. Et ils prononcent : « La croyance à une intervention surnaturelle indique une certaine perversion ou un défaut du développement intellectuel... La raison a fait périr le dogme ; le culte de l'esprit s'oppose irrémédiablement au culte du surnaturel... L'humanité n'a pas encore vécu... Mais, par contre, les ani-

1. Ossip-Lourié, *Croyance religieuse et Croyance intellectuelle*. Paris, Alcan, 1908. In-16, 175 pages.

maux donnent des marques de facultés religieuses et morales. »

Sur ce dernier point seul, la catégorie présente d'incroyants innove sur ses devanciers. On peut juger avec quel bonheur. En outre, elle fait grand cas de la religion de M. Loisy.

M. Joseph Fabre[1] a plus de lecture que M. Ossip-Lourié; et il a mieux lu. Il a un certain sens du mystère; mais il n'en a pas la compréhension. Le mystère est pour lui l'inconnu, mais sur la prolongation de la ligne du connu. Il n'en admet que des solutions rationnelles, qui le ramènent aux proportions des données philosophiques. A ses yeux, le transcendant par nature n'existe pas. Il n'entre d'aucune facon dans les réponses apportées par les religions positives. Il voudrait une religion bien claire, bien nette, bien sèche, à l'usage des philosophes en chambre, aussi bien que des instituteurs primaires, une religion qu'on pourrait exposer en quelques syllogismes, ou formuler à la façon des règles fondamentales de la numération. Cette religion philosophique sera la religion de l'avenir, « moins étroite et plus haute que le catholicisme et le protestantisme ».

M. Joseph Fabre est un esprit religieux anticlérical. L'idée de théocratie lui fait perdre tout sang-froid, et il ne voit dans l'Église catholique qu'une institution théocratique. En cela, *la Pensée moderne* continue *la Pensée chrétienne*[2].

Caractéristique commune avec M. Ossip-Lourié : sympathie pour M. Loisy et tous les transfuges du catholicisme[3].

* * *

Et, cependant, il est toujours des âmes qui poursuivent leur ascension vers la lumière. *Au milieu du chemin de notre vie*[4], une âme inquiète et errante, tel Dante perdu dans la forêt du

1. Joseph Fabre, *la Pensée moderne (de Lutherà Leibniz)*. Paris, Alcan, 1908. In-8, 563 pages.

2. Voir *Études* du 20 septembre 1905, p. 831.

3. Mais pourquoi faire l'injure aux « évêques Duchesne et Mignot » (quel est le siège épiscopal de Mgr Duchesne ?) de les mettre sur le même rang que les « abbés Loisy et Houtin ? » Et comment présenter comme une victime de sa raison feu l'abbé Renard, géologue belge ?

4. Dom Bruno Destrée, O. S. B., *Au milieu du chemin de notre vie. Poèmes légendaires, symboliques et religieux*, avec une lettre de S. Ém. le cardinal Mercier. Paris, Bloud, 1908. In-12, xiv-278 pages.

monde, perçat les sons d'une voix qui était un reproche et une invitation. Elle prit l'Évangile longtemps délaissé. « Et depuis, raconte-t-elle en tête de ses *Poèmes légendaires*, *symboliques et religieux*, j'entendis les appels de plus en plus distincts, Seigneur, de votre voix partout : dans les forêts solitaires et profondes; — les jours d'été, marchant par la campagne heureuse, ensoleillée ; — sur le rivage nu et désert de la mer, dans le bruissement des flots et les soupirs du vent ; — au cœur des villes, au milieu du trafic et des foules affairées, comme dans le silence encore tout imprégné de prières et d'encens de vos églises ; — car vous êtes partout, et partout votre amour parle intérieurement aux cœurs dégagés et aux âmes attentives. »

Et le converti d'hier chante les étapes de sa route en strophes ailées, émues ou souriantes. Il ne s'arrêtera pas en chemin. Au moment de franchir le seuil de l'abbaye du Mont-César, à Louvain, celui qui est maintenant Dom Bruno Destrée, dira : « Seigneur, achevez votre ouvrage. Et puisque vous m'avez fait voir et haïr les entraves qui m'empêchaient de marcher, donnez-moi la force de les rompre à jamais pour pouvoir, évadé du monde, vous servir, et comprendre, à mon tour, que vous êtes le seul maître auquel on puisse se soumettre sans déchéance, le maître dont la toute-puissance et l'infinie bonté procurent à ceux-là que le monde estime prisonniers, le bonheur sans remords et la vraie liberté. »

Lucien ROURE.

LE DÉCRET *NE TEMERE*

SUR LES FIANÇAILLES ET LE MARIAGE

(2 AOUT 1907)

Le 2 août 1907, par ordre de S. S. Pie X, la Sacrée Congrégation du Concile publiait le décret *Ne temere* sur les fiançailles et le mariage.

Jusqu'à présent, le célèbre chapitre *Tametsi*, du concile de Trente, réglait ce qui regarde la célébration du mariage. Désormais, le décret *Ne temere* fera loi en l'espèce. Il touche une question vitale, qui intéresse au suprême degré le bien commun. Il modifie profondément l'ancienne législation, concernant la publicité requise pour la validité du mariage ; il innove en introduisant dans le droit commun une publicité du même genre pour les fiançailles : c'est assez dire toute son importance. Les dispositions du décret ont partout force de loi à partir de la solennité de Pâques de cette année 1908.

Nous voudrions en donner un bref commentaire. Malgré tout le soin que l'on a pu apporter à la rédaction du décret, certains points demeuraient obscurs. Des réponses toutes récentes de la Sacrée Congrégation du Concile apportent la solution à un bon nombre de difficultés. Ces décisions authentiques nous permettront de faire la lumière plus complète.

Nous n'étudierons ici que les trois points les plus importants, sur lesquels porte principalement la réforme de Pie X : la publicité des fiançailles, les conditions de validité et de licéité du mariage[1].

1. Cet article est un extrait et un abrégé de ce que nous avons écrit sur ces questions dans un petit volume qui paraîtra prochainement chez Beauchesne (Paris). Pour de plus amples détails, nous nous permettrons de renvoyer à notre commentaire du décret et à ceux qui ont déjà paru.

I

Raisons et but du décret

Le Souverain Pontife, dans le préambule, nous expose lui-même les *raisons* et le *but* de la nouvelle législation.

L'Église, pour de justes motifs, a toujours détesté les mariages clandestins, faits sans les solennités prescrites, ou même sans témoins. Mais, avant le Concile de Trente, tout en les condamnant comme *illicites*[1], elle les reconnaissait pratiquement comme valides. Incontestablement, de droit naturel, le mariage est valide sans formalités extérieures, sans présence de curé ou de témoins, tant que l'Église ne les a pas rendues obligatoires sous peine de nullité. Il en a été ainsi, même après le concile de Trente, dans les pays où le décret *Tametsi* n'a jamais été publié. Il est facile de comprendre les abus auxquels donnèrent lieu les mariages clandestins.

« Pour empêcher la téméraire conclusion de ces mariages clandestins, le concile de Trente prit les sages dispositions, formulées dans le décret *Tametsi*, que l'on connaît.

« Mais ce même concile ayant ordonné que ce décret fût publié dans chaque paroisse et n'eût de valeur que dans les endroits où il aurait été promulgué, il arriva que plusieurs localités, où cette publication ne fut pas faite, furent privées du bienfait de la législation du concile de Trente, et en sont privées encore aujourd'hui, demeurant ainsi exposées aux imprécisions et aux inconvénients de l'ancienne discipline.

« Là même où la nouvelle législation fut mise en vigueur, toute difficulté n'est pas encore levée. Souvent, en effet, il reste de graves doutes pour décider quel est le curé en présence duquel le mariage doit être contracté. Sans doute, la discipline canonique

1. « Les historiens du droit ecclésiastique ne s'accordent pas sur la nature et le caractère obligatoire de la clandestinité avant l'époque du concile de Trente. Les uns prétendent que l'Église n'a cessé de regarder cet empêchement comme dirimant, les autres comme prohibitif. Ils ne savent même pas d'une manière précise en quoi consistaient les formalités. Elles étaient nombreuses dans l'ancien droit... » Bassibey, *De la clandestinité dans le mariage*..., p. 3. Paris, 1903. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, liv. XXII, chap. IV ; Benoît XIV, *De Synodo diœces*, lib. VIII, cap. XIII, n. 5 ; Esmein, *le Mariage en droit canonique*..., t. II, p. 154 *sqq*. Paris, 1891. Sanchez, *De Matrimonio*, lib. III, disput. 1, Antwerpiæ, 1617.

a établi qu'il faut entendre par *propre curé* celui dans la paroisse duquel est situé le domicile ou le quasi-domicile de l'un ou de l'autre des contractants. Mais, comme il est difficile de juger si le quasi-domicile est certain, beaucoup de mariages ont été exposés au danger de nullité ; beaucoup aussi, soit par ignorance, soit par fraude, se sont trouvés absolument illégitimes et nuls.

« Ces faits, depuis longtemps déplorés, on les voit se produire d'autant plus fréquemment, à notre époque, que les communications entre les pays même les plus éloignés sont devenues plus faciles et plus rapides. C'est pourquoi des hommes sages et doctes ont jugé qu'il y avait lieu d'introduire certaines modifications dans le droit sur la forme de la célébration du mariage. De nombreux évêques de tous les points du monde, notamment des villes plus considérables, où cette nécessité paraissait plus urgente, ont adressé à ce sujet d'instantes prières au Siège apostolique. » Bien des inconvénients résultaient aussi des fiançailles privées.

Pour apporter un remède efficace à tous ces maux, le Saint-Père fit étudier la question par la Sacrée Congrégation du Concile, et, après mûre délibération, ordonna de promulguer « les lois qui *régiraient désormais* la discipline des fiançailles et du mariage, afin d'en rendre la célébration *facile*, *certaine* et *régulière*[1] ».

II

Les fiançailles (*Article premier*).

Les fiançailles consistent dans une promesse vraie, libre, mutuelle, manifestée extérieurement par quelque signe sensible d'un mariage futur entre personnes juridiquement habiles ; ou, plus brièvement, les fiançailles consistent dans la *promesse mutuelle d'un mariage futur*. C'est un véritable contrat bilatéral, privé ou

1. Décret *Ne temere*. Valeur juridique du décret : Le décret *Ne temere* est un décret *strictement pontifical*, valant par l'autorité *immédiate* du Pape. Il a été approuvé par le Souverain Pontife dans *la forme spéciale* (*in forma specifia*) ; les paroles du décret l'indiquent manifestement : « Ces lois approuvées par lui (le Pape) *de science certaine et après mûre réflexion.* » Cette clause consacrée est la preuve certaine d'une confirmation *in forma specifica*. (Cf. Arendt, *Analecta eccl.*, febr. 1908, cap. III, p. 74, *sqq.*; Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège...*, 2e partie, chap. III, § 7. Approbation *in forma specifica* (nature, caractères...), p. 48 *sqq*. Paris, Beauchesne, 1907. Ojetti, *De jure piano*, n. 151, Romæ, 1908.)

public, selon la volonté des intéressés. Au point de vue canonique, ce contrat, légitimement conclu, avait un double effet : il créait l'empêchement dirimant d'honnêteté publique, l'obligation grave de justice de contracter mariage en temps voulu, et, tant que les fiançailles duraient, l'empêchement prohibant de contracter mariage avec toute autre personne.

Il faut bien l'avouer. En plusieurs pays, ce contrat provisoire, toujours facultatif, n'était plus guère en usage. Il n'en est pas moins vrai que, de droit commun, les fiançailles étaient un contrat légitime, parfaitement reconnu par l'Église ; il n'exigeait aucune forme ou publicité spéciale. Des jeunes gens, indépendamment de leur famille, avec ou sans témoin, plus ou moins sous l'empire de la passion, pouvaient se lier par un engagement en vue d'un mariage futur.

« L'expérience a suffisamment montré les dangers qu'entraînent de telles fiançailles : d'abord elles sont une incitation au péché, et la cause pour laquelle des jeunes filles inexpérimentées sont trompées ; ensuite elles sont la source de différends et de procès inextricables. » (Décret *Ne temere.*)

Aussi, « des évêques, soit d'Europe, pour la plupart, soit d'autres pays, demandaient qu'on prît un moyen de parer à de tels inconvénients ».

C'est pourquoi le Souverain Pontife vient de porter le décret suivant[1] :

ARTICLE PREMIER. — *Sont seules tenues pour valides et produisent leurs effets canoniques, les fiançailles qui auront été contractées par un écrit signé des parties, et, en outre, soit du curé, soit de l'Ordinaire du lieu, soit au moins de deux témoins.*

Si les deux parties ou l'une d'elles ne savent pas écrire, il en sera fait mention dans l'écrit lui-même et on ajoutera un autre témoin qui signera l'écrit avec le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou les deux témoins dont il a été parlé plus haut.

En vertu de cette disposition, des conditions positives sont

1. « Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quae contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci Ordinario, vel saltem a duobus testibus. Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur ; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci Ordinario, vel duobus testibus, de quibus supra, scripturam subsignet. »

requises pour la *validité* des fiançailles. Une question se pose immédiatement : ces conditions *omises* rendent-elles nul et invalide le contrat des fiançailles, non seulement au for externe, devant l'Église, mais encore au for interne, devant Dieu, devant la conscience ; — ou bien, ces conditions *omises* ne rendent-elles le contrat nul et invalide qu'au for extérieur, lui laissant sa valeur au for interne ?

Sans contredit, le Saint-Siège a le pouvoir d'enlever toute valeur, non seulement *juridique*, mais encore *morale*, aux fiançailles contractées sans les formes prescrites ; « et s'il le fait, il ne dépend pas de la volonté et de l'accord des fiancés de leur donner une valeur que la loi leur enlève[1] ». « Au sujet des fiançailles, Pie VI, dans sa constitution dogmatique *Auctorem fidei*, 1794, a condamné la proposition suivante, à savoir : « La proposition qui prétend que « les fiançailles proprement dites contiennent un acte purement « civil, qui dispose à la célébration du mariage, et sont entièrement « soumises aux prescriptions des lois civiles » ; — *comme si un acte disposant au sacrement n'est pas soumis sous ce rapport à la juridiction de l'Église*[2]. » Mais, *dans le cas actuel*, *cette annulation absolue a-t-elle été statuée ?*

Avec la plupart des auteurs qui ont commenté le décret jusqu'ici, on peut affirmer que les conditions imposées par le Pape pour les fiançailles sont nécessaires, absolument requises pour la validité du contrat non seulement au for externe, mais encore au for interne. C'est-à-dire, en vertu de l'article premier du décret *Ne temere*, les fiançailles ne seraient désormais *valides*, au for extérieur et au for interne, que si elles sont faites conformément à la loi, avec les conditions essentiellement requises. Ces conditions omises, les fiançailles sont nulles et invalides devant Dieu, la conscience et l'Église ; elles ne produisent aucun effet canonique, ni l'empêchement dirimant d'honnêteté publique, ni aucune obligation de conscience de contracter mariage. Bref, *en dehors de la forme juridique prescrite*, tout contrat de fiançailles est absolument nul et invalide. Cette assertion est moralement certaine, parfaitement sûre dans la pratique, au moins jusqu'à décision

1. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, commentaire de M. Besson sur le décret *Ne temere*, novembre 1907, p. 613.

2. *Bullarium Pii VI*, pars III, vol. VI, p. 2718 ; *Valeur des décisions du Saint-Siège, Syllabus...*, p. 354.

contraire de l'autorité compétente. Il y a de bonnes raisons en faveur de cette opinion.

S'il faut faire la distinction entre les fiançailles valides, reconnues par l'Église, et les fiançailles valides, non reconnues par l'Église, les inconvénients, que le Saint-Siège a voulu éviter en édictant le nouveau décret, ne subsistent-ils pas entièrement, ou du moins en très grande partie? Le Souverain Pontife a voulu prendre un moyen « de parer aux conséquences déplorables qui découlent des fiançailles, faites en *forme privée*. L'expérience, en effet, a suffisamment montré les dangers qu'entraînent de telles fiançailles : d'abord elles sont une incitation au péché, et la cause pour laquelle de jeunes filles inexpérimentées sont trompées, ensuite, elles sont la source de *différends* et de procès inextricables. » Or, précisément, dans cette opinion, les fiançailles, c'est-à-dire les promesses mutuelles de futur mariage, faites en forme privée, gardent toute leur valeur au for interne. En vérité, les futurs ne pourront plus faire valoir leurs droits devant un tribunal ecclésiastique; ainsi, les procès inextricables cesseront; mais les différends et les autres inconvénients signalés resteront. Si on veut empêcher efficacement les effets d'un mal, il faut en supprimer la cause, et on la laisse subsister. Autant dire que l'Église se tire d'affaire, se désintéresse de cette question complexe, et laisse les fidèles dans l'embarras, et se débrouiller par eux-mêmes. Tel n'est pas l'esprit de l'Église, notre mère.

En réalité, un cas semblable s'est présenté en Espagne. D'après une coutume, qui avait force de loi, les fiançailles n'étaient valides que si elles étaient faites par écrit, devant un notaire public [1].

On a beaucoup discuté pour savoir si, ces conditions omises, le contrat de fiançailles était invalidé au for externe, tout en gardant toute sa valeur au for interne.

Moralistes et canonistes affirmaient, pour la plupart, la nullité du contrat au for externe et au for interne [2]. Quelques-uns, cependant, prétendaient qu'on ne pouvait pas soutenir l'invalidité du contrat au for interne, pourvu qu'on fût certain du consentement libre des deux contractants. Enfin la question fut soumise à la

1. La clause finale du décret abolit cette coutume, et l'Espagne, comme les autres pays atteints, doit se conformer à la nouvelle législation à partir de Pâques 1908.

2. Cf. Gury-Ferreres, *Compendium theologiae moralis*, t. II, n. 723.

Sacrée Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires [1]. La réponse de la Congrégation est catégorique : « Sans les conditions *prescrites*, *les fiançailles sont invalides au for externe et au for interne.* » La question était tranchée. Pourquoi n'en serait-il pas de même, dans le cas qui nous occupe ? N'y a-t-il pas là un argument *a pari* très fort en faveur de l'opinion que nous proposons?

Tel est le sentiment du cardinal Gennari [2], du P. Ferreres [3], du P. Vermeersch [4], de M. Besson [5], du P. Ojetti [6].

Conclusion moralement certaine : en vertu de l'article premier du décret *Ne temere*, les fiançailles ne sont désormais valides, soit au for externe, soit au for interne, que si elles sont faites dans la forme juridique prescrite. Désormais, on devra définir le contrat de fiançailles : une promesse mutuelle d'un mariage futur faite selon la forme prescrite.

III

Forme prescrite

I. Sous peine de *nullité*, *les fiançailles devront être contractées par un écrit signé des parties*, *et*, *en outre*, *soit du curé*, *soit de l'Ordinaire du lieu*, *soit au moins de deux témoins.*

Il faut un écrit signé des parties. Aucun mode spécial de rédaction n'est exigé ; aucune forme particulière n'est prescrite. Les parties peuvent écrire elles-mêmes la pièce ou la faire rédiger par une autre personne, n'importe laquelle. Ce que le législateur veut, c'est que la pièce puisse, en cas de nécessité, constituer une preuve juridique du contrat de fiançailles. Pour cela, il faut :

1° *Un écrit*, qui, évidemment, mentionne la substance du fait, c'est-à-dire déclare que tel et telle ont *échangé* des promesses de mariage futur ;

1. Cf. *Analecta eccl.*, 1902, p. 71 ; Noldin, *De Matrimonio*, n. 536, n. 1, p. 594 n. 1, p, 594. Oeniponte, 1904.

2. « È fuori dubbio perció che gli sponsali, contratti privatamente senza la prescritta forma, non valgono neanco in coscienza, e sono affatto nulli. » (*Breve commento della nuova legge sugli sponsali e sul Matrimonio*, p. 20 ; seconda edizione. Roma, Veratti, 1908.)

3. Cf. *Razon y Fé*, novembre 1907. *Comentario sobre el decreto « Ne temere »*, n. 163, 164, p. 77 *sqq*. Barcelona, Gustavo Gili, 1908.

4. *De forma Sponsolium ac Matrimonii...*, n. 23, p. 13.

5. *Nouvelle Revue théologique*, novembre 1907, p. 612 *sqq*.

6. *Op. cit.*, n. 49.

2° Cet écrit devra être signé des parties ;

3° Et en outre, il devra être signé soit du curé, soit de l'Ordinaire du lieu, soit au moins de deux témoins.

Quoique le législateur semble désirer qu'on choisisse de préférence les témoins qualifiés, le curé, ou l'Ordinaire du lieu, cependant, au point de vue de la valeur de l'acte, il y a liberté absolue de faire authentiquer l'écrit par le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou *deux* témoins, non qualifiés.

D'autre part, personne n'est obligé de prêter son concours ; on peut toujours ne pas accepter d'être témoin, ne pas signer le contrat. Néanmoins, la charité exige que l'on rende ce service, si vraiment il n'y a pas de raisons plausibles de le refuser. « Cette possibilité d'empêcher des fiançailles, remarque très justement M. Boudinhon, en refusant d'en signer l'écriture, permettra aux témoins et tout particulièrement au curé, de remplir sans difficulté ce que j'appellerai leur rôle moral. Le curé sera donc en mesure de demander, d'exiger des renseignements opportuns, de donner les conseils utiles, de faire intervenir les familles, en un mot d'empêcher des engagements imprudents, tout comme il lui appartiendra de rendre parfaitement régulières les fiançailles qu'il croira de son devoir de sanctionner. A un degré inférieur, les témoins non qualifiés, qui peuvent remplacer le curé, auront à remplir le même rôle[1]. »

« Si les deux parties ou l'une d'elles ne savent pas écrire, il en sera fait mention dans l'écrit lui-même, et on ajoutera un autre témoin qui signera l'écrit avec le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou les deux témoins dont il a été parlé plus haut. »

IV

Conditions de validité du mariage

Les articles III et IV déterminent les conditions de *validité* du mariage.

Art. III. — *Sont seuls valides les mariages qui sont contractés devant le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou un prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins, suivant toutefois*

1. Cf. Boudinhon, *le Mariage...*, p. 50. Paris, Lethielleux, 1907.

les règles formulées dans les articles suivants, et sauf les exceptions marquées plus bas aux articles VII et VIII[1].

Cet article confirme le principe de la *publicité* comme condition essentielle du mariage. Pour tous ceux qui sont soumis au décret, leur mariage n'est valide que s'il est contracté devant le curé ou l'Ordinaire du lieu et devant deux témoins.

Avant tout, pour que le curé et l'Ordinaire du lieu assistent *validement* aux mariages, il faut qu'ils aient pris possession de leur bénéfice ou soient entrés en charge, et ne soient pas nominativement excommuniés ou déclarés suspens de leur office.

Pour la *validité* du mariage, deux autres conditions essentielles sont requises : l'une regarde *le lieu de la célébration du mariage*; l'autre, *le mode de l'assistance*.

1° Lieu de la célébration du mariage

Le curé et l'Ordinaire du lieu assistent validement au mariage : exclusivement dans les limites de leur territoire, sur lequel ils assistent validement au mariage non seulement de leurs sujets, mais encore de ceux qui ne sont pas leurs sujets. (Art. IV, § 2)[2].

C'est l'innovation capitale, la plus importante du décret. Une comparaison avec l'ancienne discipline en fera ressortir le grand avantage.

Ancienne discipline

Pour parer aux graves inconvénients des mariages clandestins, le concile de Trente prescrivit la publicité comme formalité essentielle du contrat matrimonial; il établit que tout mariage devait être célébré en présence du curé ou de l'Ordinaire et de deux ou trois témoins; et cela, sous peine de nullité absolue. Il constituait ainsi l'empêchement dirimant de clandestinité.

1. « Ea tantum matrimonia valida sunt, quæ contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab ulterutro delegato, et duobus saltem testibus, juxta tamen regulas in sequentibus articulis expressas, et salvis exceptionibus quæ infra n. VII et VIII ponuntur. »

2. « Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio adsistunt intra limites dumtaxat sui territorii in quo matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum, valide adsistunt. »

Mais devant quel curé les futurs devaient-ils se présenter pour contracter mariage? Quel était le curé compétent? A s'en tenir à la lettre de la loi, et très probablement, à l'intention du législateur, on devait répondre : tout curé, sur sa paroisse, peut être témoin autorisé d'un mariage qui se contracte devant lui; le concile dit en effet : coram parocho, et non coram *proprio* parocho, en présence du curé, et non en présence du propre curé.

Toutefois, peu après le concile, la jurisprudence ecclésiastique fixa autrement le sens de la loi, et conformément à cette interprétation authentique, tout mariage, pour être valide, devait se faire devant le *propre* curé des contractants, ou au moins de l'un d'eux. La qualité de *propre* curé devenait ainsi une condition essentielle de validité pour le mariage. Cela créait, « même à l'égard d'unions parfaitement publiques et contractées au grand jour des bans ou des cérémonies religieuses, une clandestinité purement légale, qui, à l'insu et malgré la bonne volonté de tous les intéressés, annulait parfois leur consentement[1] ».

Quel était, en effet, le *propre* curé des contractants? Le *propre* curé, répondait-on, était celui dans la paroisse duquel les contractants, ou au moins l'un deux, avaient domicile ou quasi-domicile. La réponse semble claire, et elle ne fait que reculer la difficulté. Car, qu'est-ce qui constitue le domicile et le quasi-domicile? Deux éléments étaient essentiellement requis : le *fait* de l'habitation dans une paroisse déterminée et l'*intention* d'y demeurer indéfiniment pour le domicile, ou la majeure partie de l'année, pour le quasi-domicile. De là bien des difficultés, surtout pour le quasi-domicile. Comment constater et prouver juridiquement l'*intention* des contractants?

La théorie elle-même du quasi-domicile ne fut pas du premier coup fermement fixée. Il y eut des hésitations. Par une fausse interprétation donnée à la constitution *Paucis abhinc* de Benoît XIV, quelques-uns prétendirent que le séjour d'un mois suffisait à rendre un curé compétent pour le mariage. Cette théorie, dite du *Parochus simplicis habitationis*, fut positivement admise comme faisant loi par quelques conciles provinciaux de France[2]. Vains efforts. Rome n'approuvait pas, rejetait cette

1. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1908, p. 21.
2. Cf. *Collectio Lac.*, t. IV, *Decreta Concilii provinciæ Auscitanæ*, a. 1851, n. cv, col. 1191.

explication. Enfin, un décret du Saint-Office, du 7 juin 1867, fit la lumière plus complète, mais ne fit pas cesser les inconvénients pratiques.

« On chercha des remèdes. Le concile plénier de Baltimore, le 6 mai 1886, obtint, pour les États-Unis, un indult spécial du Saint-Siège, en vertu duquel la résidence d'un mois suffisait à rendre un curé compétent pour assister à un mariage[1]. Bien plus tard, le 20 mai 1905, cette concession fut étendue à Paris. Déjà auparavant, rapporte M. Boudinhon[2], une concession purement locale avait été faite à Paris, par décision du Saint-Office en date du 9 novembre 1898; elle permettait de présumer le quasi-domicile après un séjour effectif de six mois, sans y ajouter d'autres recherches sur (l'intention) l'*animus manendi.* »

Dans d'autres pays, avec l'approbation de l'évêque, on organisa pour quelques grandes villes et les banlieues les *délégations générales* entre tous les curés pour le cas de fraude, de changement de domicile[3].

Mais, tout cela était incomplet, limité à quelques régions. Les inconvénients généraux restaient. Une autre raison les augmentait considérablement. L'obligation provenant du décret *Tametsi* était à la fois territoriale et personnelle[4]. Ceux qui y étaient soumis ne pouvaient s'y soustraire, même en allant dans un pays où le décret n'avait pas été publié. Les protestants, au contraire, habitant des pays catholiques, comme l'Italie, la France, l'Espagne..., où la loi avait été promulguée, y étaient soumis malgré eux... De là, bien des mariages nuls, au grand détriment des âmes. La réforme s'imposait, Pie X n'a pas voulu attendre la fin des travaux commencés pour la codification du droit canonique. Il la voulut immédiate, pleine, simple et claire.

Discipline actuelle

« Le curé et l'Ordinaire du lieu assistent validement au ma-

1. Cf. Wernz, *De Matrimonio*, t. IV, n. 191, p. 277.
2. *Op. cit.*, n. 20, p. 32.
3. Cf. Wernz, t. IV, n. 217, 218, p. 286 *sqq.*; Gasparri, *De Matrimonio*, n. 949 *sqq.*
4. Cf. Wernz, t. IV, n. 169, p. 257 *sqq.* Gasparri, *De Matrimonio*, n. 971 *sqq.* et 984, 985. Bulot, *Theol. moral.*, t. II, n. 827. Parts, 1906. Collectanea de S. C. Prop. F., edit. 1893, n. 1403, et edit. 1907, t. I, n. 149, 3, et n. 1186.

riage : *exclusivement* dans les limites de leur territoire, sur lequel ils assistent validement au mariage non seulement de leurs sujets, mais encore de ceux qui ne sont pas leurs sujets. » (Art. 4, § 2.)

En vertu de cette disposition du décret, la compétence du curé ou de l'Ordinaire pour les mariages cesse d'être avant tout personnelle, pour devenir exclusivement *territoriale*. Le curé, sur le erritoire de sa paroisse, l'Ordinaire sur le territoire du diocèse qu'il régit, sont compétents pour tous les mariages, non seulement de leurs sujets, mais encore de ceux qui ne sont pas leurs sujets ; — et hors de leur territoire propre, ils sont incompétents pour tout mariage, que les futurs soient leurs sujets, ou non, peu importe. Bref, *tout curé*, *tout Ordinaire*, *devient le témoin qualifié*, *autorisé*, *de tout mariage qui se célèbre devant lui sur son territoire; en dehors de leur territoire*, *le curé et l'Ordinaire n'ont aucune compétence pour assister à un mariage.*

Du coup, disparaissent ces questions de domicile et de quasi-domicile, qui déterminaient le *propre* curé, devant lequel on devait célébrer le mariage, sous peine de nullité.

Désormais, pour s'assurer de la *validité* d'un mariage, il sera nécessaire et suffisant de savoir deux choses :

1° Sur quelle paroisse le mariage a été célébré ;

2° Si le curé de cette paroisse, ou l'Ordinaire du diocèse, dont elle fait partie (ou leurs délégués), y ont légitimement assisté.

« Ainsi, se trouvent résolus, dit excellemment M. Besson, pour ce qui est de la valeur de l'acte, une infinité de cas qui se posaient sous la précédente discipline : conditions d'habitation, détermination d'intention, domicile des mineurs, des pensionnaires dans les internats, des malades dans les hospices, des fonctionnaires et des employés en résidence temporaire plus ou moins prolongée, des voyageurs que des retards successifs et imprévus retiennent dans un lieu plus longtemps qu'ils ne se proposaient; toutes ces questions et d'autres analogues n'ont plus leur raison d'être[1]. »

Le territoire pour un curé, c'est la paroisse tout entière, dont l'étendue et les limites ont été fixées par l'autorité ecclésiastique; la quasi-paroisse ou la mission parfaitement divisée, délimitée ; la station, la région déterminée, à l'évangélisation de laquelle un

1. *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1908, p. 32.

prêtre a été député avec charge d'âmes, pour l'universalité des causes ; le diocèse pour l'Ordinaire ; le vicariat, la préfecture apostolique, pour le vicaire ou le préfet apostolique, etc.

V

2° Mode ou forme de l'assistance

Le décret détermine certaines règles, selon lesquelles l'*assistance* doit avoir lieu. Elle doivent être rigoureusement observées, sous peine de rendre l'acte nul.

Le curé ou l'Ordinaire du lieu assistent validement au mariage : 3° *pourvu que, sur l'invitation et la demande qui leur en est faite, et sans être contraints par aucune violence ou crainte grave, ils requièrent et reçoivent le consentement des contractants*[1]. (Art. 4, § 3.)

Dummodo, pourvu que : condition *sine qua non* de validité.

C'est une autre innovation importante de la loi. Elle rend désormais impossibles les mariages dits *de surprise.* Dans l'ancienne discipline, le curé, assistant à un mariage, avait un rôle purement passif ; il était un simple témoin ; il suffisait qu'il fût présent, de gré ou de force, peu importe. Ainsi, des jeunes gens, plus ou moins sous l'empire de la passion, pouvaient surprendre le curé, et, devant lui et deux témoins, échanger leur consentement : s'il n'y avait aucun empêchement dirimant, le mariage était accompli. C'est le cas des fiancés de Manzoni. Pour empêcher un si grave abus, certains curés, dit-on, recouraient à des procédés presque enfantins : ils fermaient les yeux, se bouchaient les oreilles, cherchaient à fuir... Peine perdue. On le savait : leur présence spontanée ou forcée, suffisait pour la valeur de l'acte. Il va sans dire que de pareils mariages étaient illicites ; la dignité du sacrement n'y était guère sauvegardée. Mais c'était déjà beaucoup trop qu'ils fussent valides. Désormais, il n'en sera plus ainsi.

Le curé et l'Ordinaire devront être *invités* à assister au mariage, et leur présence sera *libre* et *active.*

1° « *Dummodo invitati ac rogati* » ; le curé et l'Ordinaire doivent

1. « Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio adsistunt : § 3 dummodo invitati ac rogati, et neque vi neque metu gravi constricti requirant excipiantque contrahentium consensum. »

être *invités*, *priés;* ils doivent être là à titre de *témoins*, *volontairement*, à la suite d'une invitation, d'une prière, d'une demande qu'on leur a adressée.

« Toutefois, remarque fort bien M. Besson, aucun mode spécial n'est prescrit pour cette invitation et pour l'expression de l'intention. Elle peut n'être que *tacite* ou *implicite*[1], comme il arrive la plupart du temps quand les fiancés font les démarches pour être mariés. »

De même, il n'est pas nécessaire que les deux futurs interviennent pour faire l'invitation; une des deux parties, ou quelqu'un, en leur nom, peut faire cette démarche.

2° L'assistance doit être *libre :* « *et neque vi neque metu gravi constricti* », et sans être contraints par violence ni crainte grave.

Jusqu'à présent, le mariage célébré devant le curé dont la présence avait été obtenue par suite d'une violence ou crainte même grave, était valide. Dorénavant, une violence physique, une crainte, absolument ou relativement grave, provenant d'une cause extrinsèque, exercée en vue de l'assistance au mariage, juste ou injuste, enlève toute valeur à la présence du curé. Il en serait tout autrement s'il s'agissait simplement d'une violence ou crainte légère.

Une crainte grave, même *juste*, disons-nous, suffit à enlever toute valeur à la présence du curé.

La loi, en effet, ne distingue pas; elle écarte toute crainte grave sans distinction. « *Ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus.* »

Le *votum* de Mgr Sili l'insinue clairement. Le consulteur examinait le cas suivant : « Que penser d'un curé qui refuserait *injustement* son assistance? » Après avoir observé que, dans ce cas, saint Alphonse permet de recourir à la violence, il ajoute : « Comme, d'après la réforme qu'on va établir, tout curé et tout Ordinaire peuvent validement, et même en cas de nécessité, licitement, assister à un mariage sur leur territoire, il sera facile de remédier

1. Cette question a été spécialement posée à la Sacrée Congrégation du Concile, qui l'a résolue dans le sens que nous indiquons. « An Ordinarii et parochi nedum explicite, sed etiam implicite « invitati ac rogati », dummodo tamen « neque vi neque metu gravi constricti requirant exipiantque contrahentium consensum », valide matrimoniis assistere possint. Resp. Affirmative. (28-30 mars 1908, ad. IV.) cf. *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1908, p. 33.

à cet inconvénient; il n'est donc pas nécessaire de prévoir l'exception dont on vient de parler[1]. »

On pourra, par exemple, facilement s'adresser à un curé voisin.

Et même, dans le décret, il n'est pas question de fraudes, de dol, de mensonges, de ruses, par lesquelles on pourrait circonvenir un curé ou un Ordinaire, et les amener à assister librement à un mariage.

Sous ce rapport, rien de nouveau n'est statué dans la loi[2].

3° L'assistance doit être *active : « requirant excipiantque contrahentium consensum »*; il faut que le curé et l'Ordinaire requièrent et reçoivent le consentement des contractants.

Le curé et l'Ordinaire doivent assister au mariage volontairement, librement; comme témoins, ils doivent se rendre compte de ce qui se fait; mais ils doivent être témoins *actifs :* il faut qu'eux-mêmes, positivement, requièrent et reçoivent le consentement des contractants.

Cette condition est de rigueur pour la validité du contrat. Du reste, aucun mode, aucun rite spécial n'est prescrit pour la manière de demander ou de recevoir le consentement; pour la valeur de l'acte, il faut et il suffit que le consentement soit demandé et reçu d'une façon humaine[3]. Pratiquement, la chose se passait déjà ainsi avant le décret; le prêtre assistant, ordinairement selon la formule du rituel romain, demandait et recevait le consentement des époux; désormais, cela devient strictement obligatoire, quoique aucune forme ou formule spéciale ne soit imposée de droit commun. La formule du rituel est excellente; on n'a qu'à la garder et à continuer ce qu'on faisait déjà; on aura amplement satisfait à cette obligation du décret.

Cette condition, exigée par la loi, constitue un moyen efficace d'empêcher les mariages de surprise, d'assurer la dignité et la sainteté du sacrement. Il ne suffit plus, comme dans la discipline ancienne, que les futurs déclarent leur consentement mutuel en présence du curé et de deux témoins[4]; ils devront attendre que le

1. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1908, p. 34. Vermeersch, *op. cit.*, n. 45, p. 26.

2. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, n. 52, p. 29.

3. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1908, p. 34 *sqq.*; Vermeersch, *op. cit.*, n. 46, p. 26 *sqq.*

4. Cf. Gennari, *op. cit.*, p. 24.

curé les interroge. De la sorte, le curé ou l'Ordinaire pourront empêcher la conclusion d'un mariage, quand ils le jugeront à propos. Évidemment, la chose n'est pas laissée à l'arbitraire du prêtre assistant. Les fiancés, quand aucune loi naturelle, divine ou ecclésiastique, ne le leur interdit, ont un droit strict au mariage; le curé et l'Ordinaire, à raison de leur office, ont un devoir grave de justice de prêter leur concours, quand ils sont légitimement invités. Par contre, ils pourront le refuser, lorsqu'il y aura une raison d'empêcher le mariage, par exemple, dans le cas d'un empêchement prohibant ou dirimant, ou lorsque, à cause de quelque circonstance particulière, on ne pourrait y procéder sans une faute.

Il ne suffira pas, par exemple, de présumer ou de savoir que très probablement le mariage sera malheureux, ou que les futurs ne se sont pas confessés et paraissent mal disposés pour recevoir le sacrement, ou qu'une partie, par une promesse spéciale, a contracté des obligations, qui semblent opposées aux devoirs et charges qu'elle va assumer par le mariage, à moins qu'il ne s'agisse d'une promesse qui ait des effets canoniques, dont on puisse exiger l'accomplissement au for externe[1].

VI

Conditions de licéité du mariage

« Le curé et l'Ordinaire assistent licitement au mariage :

« 1° après constatation légitime de l'état libre des contractants, suivant les règles du droit;

« 2° En outre, après constatation du domicile, ou au moins du séjour d'un mois de l'un ou de l'autre des contractants dans le lieu du mariage. » (Art. V, §§ 1 et 2.)

Ces prescriptions concernent :

1° La vérification de l'état libre des contractants;

2° La compétence du curé et de l'Ordinaire relativement aux mariages, au point de vue de la *licéité*.

1° Vérification de l'état libre

Régulièrement, avant de procéder au mariage, le curé doit véri-

1. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, n. 53, p. 29.

fier l'état libre des futurs, les examiner et proclamer les bans[1]. Et même, selon le droit strict, il devrait faire la vérification de l'état libre dans la forme prescrite par Clément X et précisée par des actes subséquents du Saint-Siège. Toutefois, cette forme n'est guère en usage que dans les anciens États pontificaux, et généralement, dans les autres pays, la coutume a prévalu de suivre une procédure plus simple, plus appropriée aux temps, aux lieux. Gasparri réprouve cette coutume comme illégitime et voudrait l'application rigoureuse du droit commun[2].

Le cardinal Gennari[3], Mgr Rosset[4], et la plupart des canonistes contemporains[5], la croient au contraire légitime ; elle est universelle, et au moins tacitement tolérée par le Saint-Siège. On peut donc s'y tenir. En tout cas, c'est sûrement un devoir strict pour le curé de faire l'enquête de façon à acquérir la certitude qu'il n'y a pas d'empêchement au mariage, et notamment de lien matrimonial provenant d'une union déjà contractée. « Aujourd'hui surtout, écrit justement M. Besson, où la loi civile, en beaucoup de pays, admet le divorce ou prononce la nullité sans avoir égard au droit ecclésiastique, l'enquête ne saurait être trop attentive, et le curé ne peut faire fond sur le certificat d'état libre délivré par l'officier de l'état civil ou sur la sentence rendue par le magistrat laïque : ces documents lui donneront souvent d'utiles indications ; mais il doit, dans chaque cas, les apprécier d'après leur valeur intrinsèque, non sur leur caractère officiel[6]. »

Quant aux publications de bans, la nouvelle loi les modifie indirectement. Il ne sera plus nécessaire de les faire, comme autrefois, dans les lieux où on avait un quasi-domicile, mais seulement au domicile et au lieu de l'habitation.

En vertu d'un indult du Saint-Siège, à partir du jour de Pâques 1908, dans les paroisses du diocèse de Paris, ayant au

1. Cf. Joder, *Formulaire matrimonial*. Paris, Lethielleux. Rousseau, *Renseignements pratiques sur la législation canonique du mariage*. Paris, Lethielleux, 1905.

2. Cf. Gasparri, *De Matrimonio*, n. 139.

3. *Op. cit.*, n. 1, p. 26.

4. *De Sacramento Matrimonii*, t. II, n. 1124, p. 359 *sqq.*, Sancti Joannis Maurianae (Sabaudia), 1895.

5. M. Besson, *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 76 *sqq.* Vermeersch, *op. cit.*, n. 55, p. 30. *L'Ami du clergé*, 17 mars 1908. Ojetti, *op. cit.*, n. 93.

6. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 77.

moins dix mille âmes, la publication des bans de mariage sera remplacée par l'inscription sur une affiche des noms des futurs.

VII

2° Compétence du curé et de l'Ordinaire au point de vue de la licéité

Au point de vue de la *licéité*, pour déterminer la compétence du curé ou de l'Ordinaire relativement aux mariages, le décret formule une règle claire et simple : « Le curé et l'Ordinaire assistent licitement au mariage... après constatation du *domicile*, ou au moins du *séjour d'un mois* de l'un ou l'autre des contractants dans le lieu du mariage. » Donc le *domicile*, ou le *séjour d'un mois* de l'un ou l'autre des contractants dans le lieu du mariage rendent le curé ou l'Ordinaire compétents pour assister licitement à un mariage.

Domicile

La notion du domicile reste ce qu'elle était. Elle comprend deux éléments : le fait de l'habitation dans une paroisse déterminée, — et l'intention d'y demeurer indéfiniment, jusqu'à nouvel ordre, jusqu'à ce que, pour un motif survenant, on se transporte ailleurs.

On distingue le domicile *légal*, nécessaire, et le domicile de *fait*, volontaire. Le premier est celui que la loi donne à quelqu'un indépendamment de sa volonté. « Le mineur non émancipé, dit le Code civil, art. 108, aura son domicile chez ses père et mère ou tuteur : le majeur interdit aura le sien chez son tuteur. »

Le domicile de *fait*, volontaire, est celui que chacun se constitue librement.

Supposons que des fiancés aient deux domiciles, et même un séjour d'un mois dans une autre paroisse que celles de leurs domiciles : les trois curés et l'Ordinaire ou les Ordinaires, desquels dépendent ces paroisses, sont également compétents pour le mariage; il appartient aux fiancés de choisir, parmi les curés ou Ordinaires compétents, celui devant lequel ils veulent se présenter pour contracter mariage. Régulièrement, cependant, « le mariage devra être célébré devant le curé de l'épouse, à moins qu'un motif légitime n'en dispense ». (Art. V, § 5.)

Bien plus, si une personne est venue fixer son domicile dans une nouvelle paroisse, dès le premier moment de son arrivée, le curé est compétent et peut procéder au mariage. Par exemple, un jeune homme vient se fixer à Paris, à Lyon ou à Saint-Étienne, comme avocat ou médecin. Dès qu'il a commencé à y habiter, le curé, sur la paroisse duquel il se trouve établi, l'Ordinaire, dont dépend cette paroisse, ont qualité pour assister au mariage.

Jusqu'à présent, nous avons toujours supposé que le domicile ne pouvait s'acquérir que par le fait de l'habitation sur une *paroisse déterminée*, avec l'intention d'y demeurer indéfiniment. Telle est, en effet, la notion du domicile dans l'ancien droit. On avait beau séjourner une année, ou des années entières dans une ville, un diocèse, avec l'intention de ne pas les quitter, si, par suite de changements fréquents, on ne s'était établi sur aucune paroisse déterminée, on n'avait pas de domicile *de fait*, au sens canonique du mot : le domicile diocésain n'était pas admis.

La nouvelle législation modifie-t-elle cette jurisprudence? Faut-il avec le domicile *paroissial* admettre un domicile *diocésain*? Quelqu'un habite dans un diocèse, avec l'intention d'y demeurer indéfiniment, sans se fixer sur aucune paroisse, acquiert-il un domicile diocésain ? Et l'Ordinaire, en vertu de ce domicile diocésain, est-il compétent pour le mariage ?

Nous croyons plus volontiers avec le P. Ferreres [1], le P. Vermeersch [2], et le P. Ojetti [3], que le décret ne modifie en rien la notion du domicile, et qu'après comme avant, seul le domicile *paroissial* est reconnu comme pouvant donner compétence au curé ou à l'Ordinaire. La constitution d'un domicile diocésain serait une innovation importante. Si le Saint-Siège avait voulu l'introduire dans la législation nouvelle, il l'aurait clairement formulée dans le décret ; et il n'en est pas question dans la loi.

Le cardinal Gennari suppose que le séjour d'un mois dans un *diocèse* peut permettre à l'Ordinaire d'assister à un mariage [4] : nous l'expliquerons bientôt. « Ce que l'éminent auteur dit de la simple *habitation*, ajoute M. Besson, on doit, semble-t-il, le dire aussi du *domicile*, car, dans le texte, les mots *in loco* paraissent

1. *Op. cit.*, n. 250 *sqq.*
2. *Op. cit.*, n. 59.
3. *Op. cit.*, n. 96.
4. Cf. Gennari, *op. cit.*, p. 26.

se rapporter aux deux espèces de séjour : « Constito de domicilio, « vel saltem de menstrua commoratione alterutrius contrahentis « *in loco* matrimoni [1]. »

Habitation d'un mois

L'*habitation d'un mois* de l'un ou l'autre des contractants dans le lieu du mariage, rend aussi le curé ou l'Ordinaire compétents.

Cette habitation consiste simplement dans un *fait matériel*, le fait de séjourner, un mois durant, dans un lieu, qu'on regarde comme le siège de sa résidence. Il n'est plus question d'*intention*.

Au reste, notons-le : l'habitation d'un mois est requise comme un minimum : « *au moins* le séjour d'un mois... » ; aussi, faut-il que le mois soit complet. On entend généralement le mois de *trente jours*. A la place de ces termes du décret : « *Habitatio menstrua* », un consulteur, Mgr Lombardi, proposait cette formule : « *Spatium triginta dierum completorum* ». « La Congrégation a préféré le terme plus général *menstrua*. On peut donc l'entendre ou de l'espace de trente jours ou du comput du calendrier par exemple, du 15 février au 15 mars [2]. » Le mois doit être complet au moment de la célébration du mariage ; il n'est pas nécessaire qu'il soit accompli lorsqu'on fait les démarches auprès de M. le curé en vue du mariage [3].

Ce séjour d'un mois doit être *moralement continu* ; autrement on aurait un séjour répété de huit, dix ou quinze jours, mais non un séjour d'un mois.

Toutefois, l'habitation « n'exige pas une présence continuelle ; il peut même arriver qu'on se trouve plus souvent et plus longtemps dans un autre lieu, sans qu'on y ait son habitation. Ainsi un voyageur aura souvent son habitation à l'hôtel, d'où il sera presque tout le jour absent, qu'il quittera *même un jour ou deux* (en y *laissant son centre provisoire*) pour rayonner dans les environs. Et, au contraire, un employé n'*habite pas* au magasin où il passe presque tout son temps [4]. »

1. *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 80 *sqq*.
2. Cf. Besson, *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, n. 1, p. 78.
3. Cf. Boudinhon, *op. cit.*, n. 69, p. 71.
4. Cf. Besson, *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 79.

Le P. Vermeersch est plus sévère. L'absence de quelques heures dans la journée n'interrompt nullement le séjour. Mais, dans le cas d'une absence d'un jour ou deux, même avec l'intention de revenir, il y a non *interruption*, mais *suspension*; c'est-à-dire : la journée, ou les deux jours d'absence ne comptent pas; mais, le temps qui précède l'absence, peut être retenu et ajouté à celui qui suivra pour faire le séjour d'un mois. Un touriste ou baigneur a loué une chambre dans un hôtel à Aix-les-Bains ou à Saint-Gervais pour un mois. Au bout de quinze jours, il fait une excursion à Chamonix, fait l'ascension du mont Blanc, puis revient après trois jours d'absence. Pour le séjour d'un mois, ces trois jours d'absence ne comptent pas.

A son retour, pour que le curé d'Aix-les-Bains ou celui de Saint-Gervais puisse assister à son mariage, il devrait encore résider quinze jours, qui, ajoutés aux quinze jours déjà passés feraient le séjour d'un mois.

Comme il s'agit simplement de licéité, l'opinion plus large de M. Besson, que nous venons de mentionner, peut être admise sans inquiétude.

Retenons, cependant, avec le P. Vermeersch[1] que, si notre touriste ou baigneur, après ses quinze jours de résidence, partait subitement avec l'intention de ne pas revenir, il y aurait véritablement *interruption*, quand même, par hasard, à raison de circonstances spéciales, il reviendrait après un jour ou deux seulement d'absence. Les quinze jours écoulés avant son départ ne comptent plus pour faire le séjour d'un mois ; à son retour, il faut recommencer le mois tout entier.

Habitation paroissiale, diocésaine

Au sujet de l'habitation d'un mois, une question se pose. Sans contredit, l'habitation d'un mois sur une paroisse déterminée rend compétents et le curé de la paroisse et l'Ordinaire, dont dépend cette paroisse. Mais l'Ordinaire pourrait-il devenir compétent par une habitation d'un mois dans *le diocèse?*

Le cardinal Gennari n'hésite pas à répondre affirmativement. C'est aussi le sentiment de M. Besson[2]. Dans le texte, il est dit :

1. *Op. cit.*, n. 58, p. 32.
2. *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 80.

in loco matrimonii, et non, in *parœcia*; et il est question d'Ordinaire, de curé; c'est pourquoi le lieu de la résidence des contractants, peut être le *diocèse* entier pour l'Ordinaire, la *paroisse* entière (et non la commune) pour le curé[1]. Cette opinion est probable et sûre dans la pratique.

Le P. Vermeersch et le P. Ferreres sont d'un avis contraire. Pour eux, seule la résidence *paroissiale* peut donner compétence au curé et à l'Ordinaire[2].

VIII

Du quasi-domicile

Le quasi-domicile consiste dans le *fait* d'habiter dans un lieu, sur une paroisse déterminée, avec l'*intention* d'y demeurer la majeure partie de l'année. Dans l'ancienne discipline, pour le mariage, le curé du quasi-domicile était assimilé au curé du domicile; il avait qualité pour assister aux mariages.

En est-il encore ainsi après le décret?

Le cardinal Gennari[3] et le P. Vermeersch[4] affirment que la nouvelle législation ne reconnaît plus le quasi-domicile pour le mariage; il est aboli *in ordine ad matrimonium*. De son côté, M. Boudinhon écrit[5] : « On ne saurait dire que le décret *ait supprimé* le quasi-domicile; il ne le nomme pas, mais il l'élargit et l'organise sous une forme nouvelle, où il ne *le distingue plus* de la *commoratio menstrua.* » Cela revient à dire que le quasi-domicile, désormais, se confond avec l'*habitation d'un mois*, et, conséquemment, est aboli pour le mariage? — Telle est aussi la pensée du P. Ferreres[6].

D'autres commentateurs proposaient un avis contraire[7].

1. Cf. Gennari, *op. cit.*, p. 26. « Sinoti che qui si parla di Ordinario e di parroco; e percio il luogho della dimora dei contraenti puo essere la intera diocesi se assiste l'Ordinario la intera parrochia se assiste il parroco. »
2. *Op. cit.*, n. 59, p. 33. Ferreres, *Comentario...*, n. 251 *sqq.*
3. « Non basta quindi *la dimora di pochi giorni con l'animo di rimanervi la maggior parte dell'anno*; conne per converso basta la dimora materiale di due mesi, benchè senz'animo di rimanervi. » *Op. cit.*, p. 26.
4. « Altera hæc ratio (commoratio menstrua) inducitur pro quasi-domicilio, quod, repectu matrimonii, *perfecte aboletur.* » *Op. cit.*, n. 57, p. 31.
5. *Op. cit.*, n. 69, p. 71.
6. *Comentario...*, n. 247.
7. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, février 1908, p. 82.

La question a été expressément soumise au Saint-Siège, et la Sacrée Congrégation du Concile vient de répondre qu'au point de vue du mariage on ne tiendra plus compte du *quasi-domicile*[1].

Conclusion. — En principe, la compétence pour la *validité* du mariage vient du lieu de célébration; pour la *licéité*, du lieu du domicile, et de l'habitation d'un mois.

Deux titres rendent donc un curé ou un ordinaire compétents au point de vue de la licéité : le domicile, et l'habitation d'un mois. Le curé et l'Ordinaire du domicile, supposé que tout soit en règle, peuvent procéder au mariage sans attendre que les fiancés (ou l'un d'eux) aient un mois de séjour, mais aussitôt qu'ils auront acquis domicile dans la *paroisse*.

Le curé de l'*habitation* ne peut procéder licitement au mariage que lorsque les fiancés (ou l'un d'eux) ont un mois complet de séjour dans la *paroisse*; une résidence d'un mois dans la paroisse, et même, probablement, dans le *diocèse*, suffirait, s'il s'agissait de l'Ordinaire.

L. CHOUPIN.

1. « An ad licitam matrimonii celebrationnem habenda sit ratio dumtaxa menstruæ commorationis, aut etiam quasi-domicilii? — Resp. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. » (28-30 mars 1908.)

REVUE DES LIVRES

Éloge funèbre de S. Ém. le cardinal Richard, par le chanoine G. SIMON, vicaire-général de Luçon. Luçon, Bideaux, 1908.

Le cardinal Richard aimait à s'appeler *paroissien de la Bruffière*. Il allait quelquefois se reposer en son château de l'Echasserie, sis en ce joli coin du bocage vendéen. Le bon peuple de la Bruffière eut donc plus d'une occasion d'admirer les grandes vertus du « saint cardinal », et surtout son humilité si simple, son affabilité souriante, son inépuisable charité, sa piété toute céleste. M. le chanoine SIMON, en son discours, les leur rappelle avec cette délicatesse de touche, ce charme, cet à-propos, cette élévation surnaturelle, qui ont fait le grand succès de ses « Discours de circonstances ». J. LIONNET.

La Séparation de l'Église et de l'État, *d'après l'encyclique « Vehementer nos »*, conférences par l'abbé Jules CLARAZ. Paris, Poussielgue, 1907. 1 volume in-12, 180 pages. Prix : 2 francs.

La séparation de l'Église et de l'État est : une thèse absolument fausse; une apostasie; un crime d'État; une utopie; un désastre social. Elle est surtout une apostasie ; aussi la seconde de ces cinq bonnes conférences est-elle la plus longue et la plus soignée. L'apostasie officielle est directement imputable aux législateurs; mais les citoyens qui les nomment sont bien loin d'être innocents. Ils ont offensé Dieu, et par une infinité de petits reniements dans leur vie privée; ces apostasies individuelles se synthétisent en une grande apostasie nationale. Et même ceux qui n'apostasient pas sont souvent trop disposés, et à faire bon marché du « culte public et social » que Pie X nous rappelle être dû à Dieu aussi bien que le culte privé, et à accepter assez volontiers pour l'Église le régime du droit commun, sans voir qu'il n'est autre chose que la négation de l'institution divine de l'Église.

Certes, cette question de la séparation a déjà été traitée très

souvent; mais combien de dissertations ou de chapitres lourds, pénibles à lire; dont les arguments, ou ne convainquent pas, ou ne restent pas dans l'esprit. Nous n'avons pas encore rencontré sur ce sujet d'ouvrage plus clair que celui-ci : sous sa forme simple et précise, il est à la portée de tous les esprits. Chacune des cinq conférences est le développement d'un fragment de l'encyclique *Vehementer nos*. — Le prix est trop élevé, comme pour les trois quarts des bons ouvrages. Ch. Auzias-Turenne.

L'Ame d'un missionnaire. Vie du P. Nempon, missionnaire au Tonkin occidental, par M. l'abbé Monteuis. Préface de Mgr Baunard. Couronné par l'Académie française. Lille, Desclée. 1 volume in-8. Prix : 4 francs.

Expliquant à l'auteur pourquoi l'Académie avait couronné cet ouvrage, M. Camille Doucet lui disait : « Nous avons été surtout frappés par l'analyse que vous avez faite de l'âme du prêtre et du missionnaire. Vous l'avez fait naître, grandir, agir, souffrir et mourir sous nos yeux : c'est vraiment la psychologie du missionnaire. Votre titre n'est pas menteur, car vous nous avez montré une âme et vous savez que l'âme est la suprême beauté du monde créé. »

Ces quelques mots suffisent à expliquer les succès d'un livre dont, très heureusement, on nous donne une nouvelle édition. Ils suffiraient à le recommander. Une opportunité s'ajoute au mérite de l'ouvrage : aujourd'hui, chez nous, nos missionnaires sont discrédités et combattus. Il importe donc qu'on les fasse connaître. Ce livre sincère y aidera. Il entretiendra cet amour de l'apostolat, le culte pour ceux qui s'y dévouent, que naguère nous possédions éminemment et qui ne doit pas diminuer chez nous, tandis qu'il se développe en d'autres nations. P. S.

Une fidèle. La marquise de Lage de Volude (1764-1842), *d'après des documents inédits*, par la comtesse H. de Reinach-Foussemagne. Paris, Perrin, 1908. 1 volume in-8, xvii-448 pages. Prix : 7 fr. 50.

Le lecteur ne trouvera guère dans ce volume d'aperçus nouveaux, de renseignements inconnus sur les événements politiques

importants qui se déroulèrent aux jours de la Révolution, de l'Empire et de la Restauration. En revanche, à la lumière de documents inédits fort curieux et très nombreux, il entrera dans l'intimité des personnages, alors au premier plan : Louis XVI, Marie-Antoinette, Madame Élisabeth, le comte d'Artois, Bonaparte et cent autres ; il revivra la vie des suspects et des proscrits au temps de la Terreur ; il touchera du doigt la tyrannie de cette époque, qui, grâce à des mots sonores et à la guillotine, courbait la France sous le joug le plus dur ; il connaîtra surtout les émigrés, leur étroitesse de vues et leurs intrigues, leurs petitesses et leurs rivalités, mais en même temps le désintéressement à toute épreuve et la fidélité sans bornes de quelques-uns à leurs souverains légitimes.

Sans doute, avant de souscrire entièrement aux jugements de Mme de Lage, l'historien devra se souvenir que c'est une ardente qui parle, que, chez elle, le cœur ordinairement dirige la plume ; mais cette garantie prise, il aura beaucoup à gagner à la fréquentation de cette femme qu'un rare bon sens, qu'une grande noblesse d'âme animent, et qui trouve vraiment des inspirations de génie, des appréciations justes et finement exprimées, des mots parlants et des coups de pinceau aussi vigoureux qu'expressifs. Sur un point seulement, il le notera sans peine, son affection l'a trompée, en lui faisant approuver, ou du moins en l'empêchant de blâmer les scandaleuses faiblesses du comte d'Artois. Peut-être même serait-il plus exact de dire, il le constatera encore aisément, que, en général, elle oublia sans remords les lois chrétiennes de la morale, qu'à ses yeux l'amour, pourvu qu'il fût ardent, justifiait tout écart. J'aurais voulu pour mon compte que Mme de Reinach, l'habile évocatrice de cette intéressante figure, l'en reprît moins discrètement.

P. Bliard.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'abbé Lemoine, chanoine honoraire, supérieur de l'école Sainte-Croix d'Orléans. — **Je crois en Dieu**. Orléans, imprimerie Jeanne-d'Arc, 1908. In-8, 293 pages.

« Cet ouvrage, qui comprendra plusieurs volumes, est un recueil d'instructions et conférences données à Orléans et à Paris. Pour en faciliter la lecture, on les a dépouillées des formules de la chaire, et pour en faire un corps d'enseignement suivi, on les a mises, ainsi démarquées, dans l'ordre même des articles du symbole.

« Convaincu que la saine théologie vaut pour toujours, — que les formules dogmatiques ont un sens théorique et qu'il ne varie pas, — qu'enfin ce qui prouvait jadis prouvait vraiment, et par conséquent prouve encore aujourd'hui, on s'en est tenu très strictement dans l'exposition des dogmes et même de leurs preuves ou convenances à l'enseignement traditionnel des écoles catholiques. »

Le programme est excellent : il promet d'être bien rempli. Tous les lecteurs de M. Lemoine se joindront à nous pour le presser d'égaler le nombre de ses volumes au nombre des articles du symbole. Dans celui-ci, on aime à entendre une parole pleinement sacerdotale, nourrie d'études sérieuses, actuelle sans modernisme, parole qui éclaire et qui échauffe, qui fait croire et qui fait prier. On trouvera en appendice quelques développements d'un caractère plus technique : sur les preuves thomistes de l'existence de Dieu, sur le créationisme et le transformisme, sur la liberté humaine : pages de philosophie religieuse très suggestives et dignes d'être conservées.

Nous souhaitons lire prochainement le second volume : *Je crois en Jésus-Christ.*

Adhémar d'Alès.

Giovanni Rosadi. — **Le Procès de Jésus**. Traduit de l'italien par Mena d'Albola. Paris, Perrin, 1908. In-16, 328 pages. Prix : 3 fr. 50.

Que le procès de Jésus fût une monstrueuse iniquité, au double point de vue du droit juif et du droit romain, on le savait depuis longtemps. M. Giovanni Rosadi le montre éloquemment, et l'on aimerait à recommander son volume, s'il n'avait remué sur la route des idées beaucoup moins sûres. Par une sélection arbitraire opérée entre les données évangéliques, il fait saillir certains traits, en relègue d'autres dans l'ombre, de manière à fausser bien des perspectives, et l'on ne reconnaît guère la doctrine sociale de Jésus dans l'idéal qui nous est ici présenté

(p. 64), d'une « douce et sainte anarchie, ce dernier mot signifiant simplement négation de toute autorité et de toute institution ». Pour cette raison, et pour d'autres non moins sérieuses, le livre ne peut être conseillé qu'à de très rares catégories de lecteurs. Encore, ces lecteurs-là ne seront-ils pas embarrassés de trouver, dans d'autres ouvrages, ce qu'ils auraient pu chercher dans celui-ci.

A. A.

Em. TERRADE. — **Reflets du passé.** *Nouvelles études d'âmes.* Paris, Poussielgue, 1908. 1 volume in-12, 309 pages. Prix : 3 fr. 50.

Dans cette soif d'innovation, qui, chez quelques-uns, est rage de destruction, il faut savoir gré à ceux qui entretiennent le culte du souvenir. Mieux que personne, M. l'abbé E. TERRADE sait que, pour aller de l'avant selon sa destinée, un peuple doit d'abord mettre ses pas dans les pas des générations qui nous ont précédés. Et à côté des souvenirs de l'Abbaye-aux-Bois et de l'hôtel de la princesse de Condé, il évoque les figures de Chateaubriand, de Lamennais, d'Eugénie de Guérin, il remonte jusqu'à Pétrarque, au jubilé de l'an 1300, au baptême de la France à Reims.

Et ce qui ne gâte rien, l'historien averti, le moraliste délicat est en même temps un fin lettré.

Lucien ROURE.

Augustin BEAUGRAND. — **Un pèlerinage au IVe siècle. Sainte Lucie à Catane (5 février 304).** Préface de Dom du Bourg, bénédictin. Illustré de 8 gravures hors texte. Paris, Librairie des Saints-Pères, 1907. In-12.

Relation parfaitement édifiante des actes de l'illustre vierge et martyre, et des origines de son culte à Syracuse ; rehaussée par de très curieuses illustrations.

A. A.

Benvenuto Cellini à Paris sous François Ier. — *Notes* de Ch. Gailly de Taurines. Paris, Daragon, 1908. 1 volume in-8, 182 pages. Ouvrage orné de 3 planches. Prix : 6 francs.

Dans ses curieux mémoires, Benvenuto Cellini a raconté le séjour de cinq ans qu'il fit à Paris, de 1540 à 1545. S'il est fâcheux par ses vantardises et ses tartarinades, parfois insupportable par son égoïsme mêlé d'onction, au moins fait-il passer sous les yeux un tableau très vivant de la cour et du peuple de Paris sous François Ier.

A ce titre, M. Gailly de Taurines a estimé utile de donner une traduction nouvelle de ce récit, accompagnée de notes, dont plusieurs corrigent les exagérations ou les partis pris de l'écrivain artiste. Un tel travail était bien à sa place dans la *Bibliothèthèque du vieux Paris*, éditée par la maison H. Daragon.

Lucien DELILLE.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Juin 11. — Les souverains anglais quittent **Reval**. La presse européenne commente beaucoup le sens et les suites possibles de l'entrevue du roi d'Angleterre et du tsar.

12. — A **Vienne**, grandes fêtes publiques, en l'honneur du jubilé de l'empereur François-Joseph.

— A **Toulon**, a lieu la dégradation de l'officier traître Ullmo.

— La Chambre belge réélit, comme président, M. Cooreman, l'un des chefs du parti catholique.

13. — Expulsion des Rédemptoristes de leur couvent d'**Antony**. (Seine).

— La Confédération du travail décide, en principe, une grève générale de vingt-quatre heures, pour protester contre l'attitude du ministère et de la Chambre, au sujet de la grève sanglante de **Vigneux**.

— Au **Maroc**, Moulay-Hafid fait de grands progrès ; il est le maître du pays, entre Fez et Mequinez.

— A **Téhéran**, le shah de Perse déploie une grande énergie contre les révolutionnaires.

14. — Engagement d'**El-Monan**, en Mauritanie ; le capitaine Mangin et un sergent sont tués.

— Aux élections municipales de **Cette**, la liste libérale est élue.

— Le roi Alphonse XIII visite **Saragosse**, au milieu d'un grand enthousiasme. Sa première visite est pour Notre-Dame *del Pilar* ; le soir, il se rend à l'Exposition franco-espagnole.

— Les élections provinciales, en **Belgique**, sont très bonnes pour le parti catholique.

— Moulay-Hafid surprend **El-Ksar**, et s'y fait proclamer sultan.

15. — Au muséum de **Paris**, M. Holland présente au président Fallières le moulage du squelette du *Diplodocus*, monstre préhistorique. Ce moulage est dû à la libéralité de M. Carnegie.

— Une nouvelle province de cinq diocèses est créée au **Brésil** ; Saint-Paul en est la métropole et devient archidiocèse.

16. — A **Rome**, premiers examens de *doctorat biblique*, le cardinal Rampolla préside. L'abbé Gry, de la Faculté catholique d'Angers, est le premier docteur reçu.

— M. de Courcel, président du Conseil d'administration de la Compagnie d'Orléans, écrit au ministre Barthou, pour lui proposer de ra-

tifier la convention élaborée, en 1904, entre les chemins de fer de l'État, de l'Ouest et d'Orléans, sous la direction de M. Maruéjouls ; il consent à sacrifier le dividende autorisé, soit 4 800 000 francs par an.

— A **Rome**, Congrégation préparatoire des rites pour la béatification de Théophane Vénard, de Mgr Cuénot, et de leurs compagnons, martyrisés en Cochinchine et au Tonkin.

17. — Le tribunal de **Mauriac** se prononce en faveur d'un curé en révolte contre son évêque, et lui donne gain de cause contre son légitime successeur.

— A **Londres**, à la chapelle Saint-Pierre de Westminster, grand congrès *pan-anglican*.

— Aux élections, pour le Landtag de **Prusse**, le centre gagne huit sièges ; et les socialistes ont, pour la première fois, quelques élus.

18. — M. Barthou, ministre des travaux publics, refuse d'examiner les généreuses propositions de la Compagnie d'Orléans.

— Le ministre des affaires étrangères de Moulay-Hafid, notifie au corps diplomatique la proclamation de son maître à **Fez**.

19. — Interpellation, à la Chambre, sur la politique du gouvernement dans les affaires du **Maroc**.

— L'*Officiel* publie un nouveau décret, qui ordonne la fermeture de cinquante-trois établissements congréganistes ou écoles annexes, pour le 1er septembre.

— La convention républicaine américaine de **Chicago** désigne, à une grosse majorité, comme candidat à la présidence des États-Unis, M. Taft, secrétaire d'État à la guerre, ancien gouverneur des Philippines. M. Taft est très favorable aux catholiques : il a préparé l'accord entre Rome et Washington.

20. — Le débat sur le **Maroc**, à la Chambre, se termine par un ordre du jour de confiance au gouvernement, voté par 325 voix contre 117.

— Mgr Duparc, évêque de Quimper, comparaît devant la cour de **Poitiers**, pour avoir promulgué les censures de l'Église contre les acquéreurs de biens ecclésiastiques. Il avait été acquitté en première instance.

— Un libéral, M. Neyret, est élu maire à **Saint-Étienne**, le fief de M. Briand, ministre socialiste.

— La grève agricole, qui se continue, sanglante, dans le pays de **Parme**, gagne la région de **Crémone** et de **Mantoue**.

21. — Deux élections sénatoriales, dans le **Nord**, pour remplacer le failli en fuite, M. Éliez-Évrard, radical ; et dans le **Finistère**, par suite de la mort de M. de Chamaillard : un radical, M. Sculfort, est élu dans le Nord, et un libéral, M. Fortin, dans le Finistère.

— Les inventaires des biens d'Église commencent en Algérie : à Bône, les exécuteurs sont conspués.

— A **Narbonne**, manifestation pacifique de soixante mille vignerons, qui vont déposer des couronnes sur la tombe des victimes des sanglantes journées de l'an passé.

— Le Congrès radical socialiste à **Lyon** émet nombre de vœux : suppression des bouilleurs de cru, des majorats ; interdiction de la soutane ; diminution du nombre des députés ; le vote obligatoire, sous peine d'amende ; suprématie absolue de l'enseignement laïque, etc.

22. — A **Marseille**, les autorités ecclésiastiques refusent les honneurs de la sépulture religieuse au général Amourel, chef de corps, à raison de son caractère notoire de franc-maçon.

— Discussion violente au conseil municipal de **Dijon**, sur les résultats déplorables de la laïcisation de l'hôpital. Au temps des sœurs, le budget était de 275 000 francs ; en quatre ans de laïcisation, il est monté à 400 000 francs, auxquels il faut ajouter une grosse somme de capitaux aliénés ; on parle de 600 000 francs.

— A **Alger**, on fait l'inventaire de plusieurs églises et établissements religieux.

23. — Au château de **la Granja**, la reine d'Espagne met au monde un second fils ; il s'appellera Jaime.

— En **Perse**, la situation s'aggrave ; le shah fait bombarder le Parlement, parce que des députés tiraient sur les troupes.

— Le Conseil municipal d'**Orléans**, qui compte pourtant vingt-deux libéraux et quatorze blocards, accepte par vingt voix la dévolution du petit séminaire de la Chapelle Saint-Mesmin.

24. — A l'hippodrome de **Paris**, meeting monstre de plus de six mille débitants et commerçants en vins, pour protester contre les projets de taxes nouvelles imaginés par M. Caillaux.

— M. Doumergue, aidé de M. Briand confectionne, et dépose à la Chambre, un projet de loi antichrétienne, pour garantir les instituteurs impies, licencieux, antipatriotes, contre les justes revendications des associations de pères de famille.

— Les **États-Unis** rompent toutes relations diplomatiques avec le président Castro, du Venezuela.

25. — Au Sénat, vote de l'urgence du rachat de l'Ouest. Le gouvernement, mis en minorité par 29 voix, se trouve obtenir, après pointage, une majorité de 3 voix.

— M. Thureau-Dangin est élu secrétaire perpétuel de l'Académie française.

— La grève générale a pris fin, à **Parme** et dans les pays voisins.

Paris, le 25 juin 1908.

Le Gérant : René TURPIN.

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

UNE CONVERSION EN ANGLETERRE

EN 1850

Les savants travaux de M. Thureau-Dangin sur *la Renaissance catholique en Angleterre*, et — plus récemment — les conférences très documentées faites, à Saint-Sulpice, par M. l'abbé Guibert, supérieur du séminaire académique de Paris, ont acquis aux catholiques anglais la sympathie de leurs frères de France. Ils ont fait connaître, de ce côté du Détroit, — où beaucoup l'ignoraient — le *mouvement d'Oxford* et ses conséquences actuellement incalculables. Que d'âmes ont déjà été amenées à une connaissance plus exacte et à une appréciation plus équitable de la doctrine de Rome! Combien ont été conduites, par la grâce de Dieu, jusqu'à l'Église!

Les abonnés des *Études* ne liront pas sans intérêt, pensons-nous, — peut-être pas sans émotion, — le « très simple » récit d'une des premières conversions.

Il convient d'abord d'indiquer l'origine de cette courte autobiographie.

En 1897, M. le chanoine Guillibert, alors vicaire général d'Aix-en-Provence, — depuis, évêque de Fréjus, — rencontra chez les Petites Sœurs d'Aix, ma mère, Mme d'Arras, en visite auprès d'une de ses filles. Un jour, qu'il lui entendit raconter quelques traits de sa conversion, il eut la très heureuse pensée de lui en demander le récit complet. Peu de temps après, il reçut un cahier d'une cinquantaine de pages. Dès qu'il fut en possession du manuscrit, il s'empressa de faire connaître aux enfants de la convertie de 1850 le trésor qu'il venait de leur procurer, et que, peut-être, eux n'eussent pas osé demander; il obtint ensuite de l'auteur l'autorisation — au cas où il lui survivrait — de publier son récit pour l'utilité et la consolation d'autres âmes à qui Notre-Seigneur offrirait les mêmes grâces, ou demanderait de semblables sacrifices.

Ma mère mourut très saintement, à Boulogne-sur-Mer, le 31 octobre 1906, et Mgr de Fréjus me pria de revoir le manuscrit — rédigé d'ailleurs en français — et de l'éditer.

Le récit fournit presque tous les détails qu'il peut être nécessaire ou utile de connaître pour s'intéresser à la jeune convertie de 1850. Je me contenterai de les compléter en résumant ici le premier chapitre d'un petit volume [1], où j'ai cru devoir raconter, à la gloire de Notre-Seigneur, quelque chose des épreuves qu'*Il daigna envoyer* à ma mère — l'expression est d'elle — et des consolations qu'Il lui réserva pour la mener jusqu'à une acceptation peu commune du bon vouloir divin.

Louise-Augusta Lechmere naquit à Worcester, le 9 février 1829. Jusqu'en 1849, date de la mort de son grand-père, Sir Anthony Lechmere, elle vécut avec ses parents, son frère et sa sœur, dans la pittoresque petite ville de *Malvern*. Elle vint habiter ensuite le *Rhydd Court*, château de date relativement récente, situé aux bords de la *Severn*, à quelques milles de Hanley-Castle.

Son père et sa mère, qui menaient la vie facile et brillante des landlords anglais étaient, en même temps, très sérieux dans l'accomplissement de leur devoir, profondément religieux, et d'une incontestable bonne foi dans leur attachement à « l'Église d'Angleterre ».

Ce seul fait met en lumière ce qu'il y eut de particulièrement douloureux — de part et d'autre — dans les événements que le récit de la conversion va nous retracer.

Ajoutons que, à l'encontre d'une opinion assez répandue de ce côté du Détroit, la vie de famille à *Malvern* et au *Rhydd*, était très intense et faite de la plus délicate affection. Miss Lechmere voyait tout sourire à ses dix-huit ans; elle eût difficilement rêvé un milieu plus agréable, plus joyeux, plus aimant que celui où la Providence l'avait placée, quand il plut à Notre-Seigneur d'ouvrir devant elle le chemin royal de la croix et de lui demander impérieusement de quitter, *pour Lui et son Évangile*, *son père*, *sa mère*, *ses frères*, *ses*

1. P. H. d'Arras, *Une Anglaise convertie*. Introduction par la Comtesse B. de Courson. Paris, G. Beauchesne.

sœurs et ses biens. Elle nous dira elle-même en quelles douloureuses circonstances.

HENRY D'ARRAS.

« Ma conversion »

La première fois que je vis une église catholique, ce fut à Boulogne-sur-Mer, où je me trouvais avec mes parents, en 1838. J'avais alors neuf ans. Nous entrâmes avec mon père à l'église *Saint-Nicolas*, un dimanche, pendant la grand'messe. Habituée aux offices si froids du protestantisme, les cérémonies de la messe, les chants, les ornements des prêtres, les cierges, l'encens, tout me parut fort beau et m'impressionna vivement. C'était, je pense, une fête de martyr, car, si j'ai bonne mémoire, les ornements étaient rouges. Bref, le souvenir de ce que je venais de voir ne s'effaça jamais.

Pendant ce séjour à Boulogne, beaucoup d'autres circonstances m'impressionnèrent. J'avais l'imagination vive et le cœur très sensible. Dans nos promenades, nous allions souvent à la petite chapelle de *Jésus flagellé*, qui était des plus rustiques. La construction actuelle, assez soignée, ne donne plus une idée du délabrement de la chapelle d'alors. Là, je voyais des petits pauvres qui priaient avec ferveur; des marins et des matelotes y menaient leurs enfants et leur faisaient baiser la croix. J'aurais voulu y prier, moi aussi, mais je n'osais pas. D'autres fois, je voyais des enfants saluer avec affection un prêtre et en recevoir une bénédiction; à l'église, j'en apercevais qui se confessaient et j'enviais leur bonheur. J'avais lu, dans certain livre français à l'usage du jeune âge, le récit d'une confession d'enfant, où la bonté paternelle du prêtre m'avait frappée.

Les impressions de ce séjour à Boulogne ne se sont jamais effacées de mon cœur et de mon imagination. Elles devaient porter leurs fruits plus tard.

J'avais treize ans. Ma mère était partie à Londres pour « la saison » emmenant ma sœur qui avait ses dix-huit ans, et devait, selon les usages de la haute société anglaise, être présentée à la Reine et à la Cour et puis « faire ses débuts dans le monde ».

Pendant l'absence de ma mère, je restai avec une dame, jadis notre institutrice, qui était venue pour s'occuper de mes études, et, en même temps, me tenir compagnie. De fait, je n'avais pas d'autre sœur; mon frère était en pension, et mon père, absent toute la journée pour ses affaires, ne rentrait que le soir.

J'aimais beaucoup cette dame. Elle était très religieuse, mais tout à fait calviniste. Souvent, nous avions des entretiens sur la religion, nous faisions nos prières ensemble et le soir, je lisais avec elle un chapitre de la sainte Bible. J'apprenais aussi par cœur beaucoup d'« hymnes » que je goûtais profondément, car j'étais, sans aucun doute, habituellement pieuse, bien que mon caractère très vif et très gai, me portât beaucoup à m'amuser.

Cette dame me parlait souvent du bonheur de « participer au sacrement », selon le rite des protestants. Elle m'expliquait, qu'en recevant le pain et le vin en mémoire de Notre-Seigneur, on recevait d'une manière spirituelle le corps et le sang de Jésus-Christ.

Dans l'Église protestante, avant d'approcher du « sacrement », il était de rigueur d'avoir été confirmé par l'évêque. Or, il devait y avoir, cette année-là, confirmation dans la petite ville de Malvern que nous habitions. Ma gouvernante désirait beaucoup que je fusse confirmée, et moi, je le désirais aussi avec ardeur. Nous nous en entretenions très souvent, elle et moi. Nous écrivîmes à ma mère, pour obtenir son autorisation. Ma mère s'y refusa absolument, à mon grand désappointement, me trouvant beaucoup trop jeune et trop étourdie. Il ne devait plus en être question avant que j'eusse atteint l'âge de seize ans.

Pendant les trois ans qui s'écoulèrent, un grand changegement eut lieu dans l'Église anglicane.

J'entendais très souvent des discussions parfois fort animées, qui, à cette époque, mettaient en émoi toutes les personnes religieuses en Angleterre : il s'agissait du *mouvement d'Oxford*, des doctrines prêchées par Newman, Pusey, Faber, etc. On parlait surtout du célèbre « Tract 90[1] » de

1. Le « Tract 90 », publié le 27 février 1841, produisit un effet immense.

Newman, qui contenait des doctrines tout à fait catholiques.

J'écoutais avec attention ce qu'on disait, mais je n'avais aucune idée de ce qu'était l'enseignement de l'Église catholique.

Enfin, j'atteignis mes seize ans. J'allai à Londres avec ma mère et il fut convenu que je serais confirmée dans l'église de *Saint-Paul-Knightsbridge*, notre paroisse à Londres, dont le curé était M. Bennett, un ritualiste, — un puséyiste, comme on disait alors — assez célèbre.

C'est alors que, pour la première fois, je vis une église ritualiste. Je remarquai, sur l'autel, une croix et des flambeaux, non allumés, et tout un ensemble de rites tout à fait inconnus dans l'Église protestante.

Je suivis les offices ; ils me parurent fort beaux.

Il serait difficile de donner une idée de ce qu'étaient, à cette époque[1], la tristesse et l'aridité du culte protestant. Pour la plupart, les églises demeuraient fermées toute la semaine. Quand elles s'ouvraient, le dimanche, il y avait une odeur de moisissure et une sensation d'humidité. Pas d'autel;

« L'auteur, dit M. l'abbé Guibert, se propose d'y prouver qu'il y a une interprétation des trente-neuf articles d'Élisabeth, c'est-à-dire du Code officiel de l'anglicanisme, qui permet d'admettre tout ce qu'il y a de bon dans le catholicisme, sans qu'on soit obligé de déserter l'Église établie pour aller à Rome. » ... « Newman lut son travail à Keble, le plus éclairé et le plus dévoué de ses amis, et Keble l'approuva. Il le montra aussi à Ward, le plus ardent de ses compagnons d'armes ; Ward l'approuva aussi ; mais il lui dit : « Vous allez « mettre le feu aux poudres ». Ward avait raison... Après quelques jours de stupeur, ce fut un émoi indescriptible dans le monde anglican. En quelques semaines, plus de douze mille exemplaires étaient allés, sur toute l'Angleterre, annoncer aux anglicans surpris que seule, l'Église de Rome était en possession de la communion religieuse traditionnelle, et que si l'anglicanisme ne voulait pas périr, il devait interpréter son Code des trente-neuf articles de façon à s'assimiler, sauf les erreurs, tout le contenu du romanisme. » Newman devait pousser plus avant ses études sur Rome et dépasser dans ses conclusions le terrain où il avait pensé pouvoir s'établir, dans le tract 90. Le 9 octobre 1854, à Littlemore, il demandait au P. Dominique, un pauvre passionniste italien, de « le bénir et de le recevoir dans l'Église de Jésus-Christ ». Voir l'abbé Guibert, *le Réveil du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, 6e et 7e conférences. — Thureau-Dangin, *la Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. I, chap. IV, p. 206 et suivantes.

1. Sur le triste état du culte à l'époque du mouvement d'Oxford, on trouvera des détails intéressants dans Thureau-Dangin, *op. cit.*, Introduction, p. XXIX-XXXIII. Voir encore dans le même ouvrage, *les Débuts du mouvement*, t. I, chap. II. Chap. V, *Newman à Sainte-Marie*.

sur « la table de communion » ni croix, ni flambeaux, ni fleurs; pas d'ornements sacrés; pas de vitraux.

La « table de communion » était recouverte en velours rouge; à chaque extrémité, se trouvait un gros coussin. Le ministre lisait l'Épître d'un côté, et l'Évangile de l'autre. Au-dessus de la table de communion, deux grands cadres contenaient les dix commandements de Dieu.

Dans la nef, il y avait des *pews*, sortes de bancs fermés, aux sièges recouverts d'étoffe verte ou rouge, et qui étaient loués à l'année, par les différentes familles.

Au milieu de l'église, se trouvait la chaire, ou plutôt trois chaires superposées. Celle du haut était la chaire du prédicateur, celle du milieu, la chaire des offices, celle du bas servait au bedeau, qui faisait les répons, souvent d'une voix nasillarde et avec un accent impossible.

La musique, surtout dans les campagnes, était généralement horrible : elle consistait en quelques hymnes chantées avec un désaccord qui provoquait le rire.

Les ritualistes, dès cette époque, commençaient à rendre leurs églises plus attrayantes. Ils avaient des vitraux peints; l'autel de pierre ou de bois, qui occupait la place des « tables de communion », était surmonté d'une croix, garni de vases de fleurs et de flambeaux. Ils avaient introduit des stalles où se tenaient, en surplis blanc, le clergé et les choristes ; l'office était chanté, et la musique vraiment belle. Leurs églises n'étaient cependant pas encore ce qu'elles sont maintenant. De nos jours, au premier abord, on se croirait dans une église catholique : crucifix sur l'autel, statue de la sainte Vierge, lampe du sanctuaire, et même parfois, des confessionnaux. Le ministre, revêtu de la chasuble de nos prêtres, observe, à l'autel, toutes les rubriques de la messe; pour la communion, l'« hostie » a remplacé le pain. Mais à l'époque dont je parle, rien de tout cela n'existait encore.

Je suivais donc les offices de l'église de M. Bennett. Vint le jour où je dus me présenter au clergyman, pour subir un examen sur le catéchisme.

Je n'oublierai jamais cet examen. Le clergyman, un des vicaires, me demanda combien il y avait de sacrements. Je lui répondis par les paroles mêmes de mon catéchisme protes-

tant : « Il y en a deux : le baptême et le souper du Seigneur ou la Cène. »

« — Oui, reprit le vicaire, ceux-là sont les sacrements nécessaires pour le salut, mais il y en a cinq autres : la pénitence, la confirmation, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction. »

Je restai stupéfaite. Jamais, je n'avais entendu dire qu'il y eût sept sacrements. Le vicaire me fit encore quelques questions et m'envoya à M. Bennett, son curé.

M. Bennett me demanda si j'avais le désir de recevoir la communion. Je répondis que oui, et je fus admise pour la confirmation.

Le jour de ma confirmation, ma bien-aimée mère me donna un petit livre de dévotion intitulé *Eucharistica* [1].

Ce livre contenait un étrange mélange de doctrines. A certains endroits, c'était la croyance catholique : on parlait de la réception véritable du corps et du sang de Notre-Seigneur; dans d'autres, ce n'était plus que du pain et du vin qu'on recevait en mémoire de la mort de Jésus-Christ. C'était cette dernière doctrine qu'on m'avait toujours enseignée.

Je n'y comprenais rien. Je désirais accomplir l'acte de cette première communion avec toute la sincérité possible, mais que devais-je croire : était-ce le corps et le sang de mon Dieu ? n'était-ce que du pain et du vin, simplement bénits ?

Dans l'église où M. Bennett était curé, on apportait, de la sacristie au chœur, ce qu'on appelait « les éléments », c'est-à-dire le pain et le vin, avec toute la vénération possible, en chantant *Sanctus*, *Sanctus*, etc., en anglais. Le vin se trouvait

1. *Eucharistica : A companion to the Communion, containing Meditations, Prayers and select Passages from Old English Divines, with an introduction by Archdeacon Wilberfore.* Ce petit volume de XXVII–220 pages, qui a eu de nombreuses réimpressions, comprend : Méditations, «Services» de la communion, Prières et Méditations après la communion, Passages sur l'Eucharistie, tirés de vingt-deux théologiens anglais, tous, sauf Colet, postérieurs à la Réforme. Les auteurs cités sont Colet, Crammer, Jewel, Hooker, Lancelot Andrews, Lutton, Laud, Hall, Hammond, Taylor, Leighton, Brevint, Patrick, Lancelot Addison, Ken, Sparrow, Beveridge, Hikes, Comber, Kettlewell, Wilson, Potter. L'introduction est datée de Brighton-Rectory, 25 janvier 1830, et signée de S. W. Samuel Wilberforce fut plus tard évêque d'Oxford. On s'explique l'impression étrange que dut produire sur Miss Lechmere, ce petit livre où l'on trouve en raccourci toutes les variations de la doctrine anglicane sur l'Eucharistie.

dans un magnifique vase en vermeil, d'où il était versé dans les calices ; le pain était ensuite coupé en tout petits morceaux, et placé sur les patènes. A la communion, chaque personne recevait, dans la main, un des petits morceaux de pain et buvait une gorgée de vin au calice que le ministre lui présentait.

Dans bien des endroits, quand, après la communion, il restait quelque chose du pain ou du vin « consacrés », comme on disait, on faisait appeler tous les pauvres de la *Congrégation* et on le leur distribuait à manger où à boire.

De nos jours, dans les églises ritualistes, on a des hosties que le ministre dépose sur la langue, et on enseigne qu'il y a présence réelle. Seulement on continue à faire prendre le vin.

Je continuai, pendant deux années, à fréquenter l'église de M. Bennett, chaque fois que je séjournais à Londres. Cependant j'étais souvent à me demander ce que pouvait bien être cette doctrine catholique que Newman, Faber et beaucoup d'autres venaient d'embrasser.

J'avais beaucoup entendu vanter par mon père la magnificence des églises d'Italie, et pendant que mon esprit était occupé de toutes les discussions que j'entendais, mon imagination travaillait de son côté, et me représentait la splendeur des cérémonies catholiques.

L'année qui suivit ma confirmation, j'allai à Brighton avec ma mère. Là, un matin, j'entrai dans l'église catholique. On disait la messe, cérémonie à laquelle je ne comprenais rien. Seulement à l'élévation, le silence, ce quelque chose qu'on ne s'explique pas, mais qui vous saisit, quand on élève l'hostie et le calice, m'impressionna vivement, j'adorai, sans savoir que c'était la messe, et malgré moi. Je n'oublierai jamais ce que j'éprouvai. Sans doute la grâce commençait à travailler en moi, et à me toucher le cœur.

J'avais une fort belle voix et je prenais des leçons d'un maître italien. Un jour, il me dit : « Il faut faire votre solfège, tous les jours, comme vous faites votre signe de croix. » Je ne répondis rien, mais je restai stupéfaite. Comment, pensai-je, voici un homme, un maître de chant, que je ne croyais pas fort religieux et qui fait le signe de la croix tous les

jours, tandis que moi, je ne l'ai jamais fait de ma vie. Quelle doit donc être la religion catholique !

Entre autres morceaux que mon maître me donna, il y avait un *Ave Maria* de sa composition. Cet *Ave* était une vraie prière à la sainte Vierge, je le chantai de tout mon cœur.

Cependant le mouvement d'Oxford allait, chaque jour, s'accentuant ; on entendait dire, à tout moment, que tel ou tel clergyman, telle ou telle dame ou jeune fille s'étaient faits catholiques. Mon pauvre père s'indignait de ces « perversions », comme il disait, et déclarait que si jamais un de ses enfants se faisait catholique, il le renverrait de la maison, sans pitié, et ne le reverrait plus.

Malgré cela, je voulais à toute force savoir ce qu'était la doctrine catholique. Sans aucun doute, la grâce me poussait vers la vérité.

Un jour, je trouvai, dans un *tract*, écrit pour montrer les erreurs du papisme, la *profession de foi* mot pour mot telle que les convertis la récitent devant l'autel, à leur entrée dans l'église. « Voilà donc, me dis-je, la doctrine catholique ! » Je la lus attentivement et résolus de l'examiner et de la discuter, ma Bible protestante en main. Je passai bien des heures de la nuit à raisonner toutes les doctrines. Le résultat fut que j'admis tous les dogmes de Rome, sans avoir jamais vu un livre ou un prêtre catholique.

Pour l'eucharistie, je trouvai dans le sixième chapitre de saint Jean, la preuve évidente de la doctrine de l'Église sur la présence réelle, puisque Notre-Seigneur l'affirme de la manière la plus positive :

« *Ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui.* »

Pour l'infaillibilité de l'Église, je trouvai la promesse de Notre-Seigneur à saint Pierre, que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, et je me dis : Si l'Église a pu errer dans la doctrine, la promesse de Notre-Seigneur est nulle.

Le culte de la sainte Vierge n'est-il pas contenu dans la salutation de l'ange Gabriel : *Je vous salue, pleine de grâce,*

et dans ces mots : *Le Saint-Esprit descendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu* ? Pour moi, tout ce qu'on a dit ou écrit à la louange de la sainte Vierge n'égalera jamais ces paroles. Aussi, n'ai-je jamais eu la moindre objection à la prier.

Ici encore, en même temps que mon esprit, mon imagination travaillait : il y a quelque chose de si poétique et de si doux dans le culte de la sainte Vierge. La splendeur des rites catholiques m'attirait vers la vérité.

Malgré cela, j'aimais beaucoup le monde, les bals, les dîners, les concerts, etc.

J'avais dix-huit ans, et je devais faire « mes débuts » dans le monde. J'allai donc à Londres avec ma mère pour être présentée à la Reine et à la Cour. Cette présentation est de rigueur dans une certaine classe de la société en Angleterre.

Je m'amusai beaucoup, pendant cette « saison » dans la capitale; j'allai à beaucoup de bals, de soirées, de dîners, etc. Les amusements et plaisirs mondains m'enchantaient ; je m'y donnais de tout mon cœur. Cependant, la pensée du catholicisme me poursuivait, et je me disais : si jamais je rencontre un prêtre, je lui parlerai.

Je continuai, pendant tout mon séjour, à fréquenter l'église de M. Bennett, où j'entendais des sermons qui me donnaient de plus en plus le désir d'embrasser la religion catholique.

La saison finie, je revins à la campagne avec ma mère. Peu de temps après, mon père et ma mère me conduisirent en visite chez mon grand-père.

Le château qu'il habitait, situé dans un pays charmant, est entouré de promenades délicieuses. J'avais toute liberté d'y circuler à loisir, d'autant plus que je me trouvais presque toujours dans les propriétés de mon grand-père, qui étaient très étendues.

Or, notre proche voisin était catholique, et nos deux familles, qui avaient vécu depuis des siècles dans le même endroit, étaient très liées ensemble. Les Lechmere et les Hornyold, venus en Angleterre à la suite de Guillaume le Conquérant, avaient toujours eu des relations amicales. Nous

avions encore les archives du temps de Henri II d'Angleterre — vers l'année 1180 ou un peu plus tard[1] — où les noms des deux familles se trouvaient à côté l'un de l'autre, et toutes deux figurent dans l'histoire d'Angleterre.

Mr. Hornyold avait fait bâtir, depuis quelques années, une très belle église catholique, avec un petit monastère pour quelques Pères rédemptoristes. La construction et la consécration de cette église avaient causé un émoi indescriptible dans le pays, car c'était la deuxième ou la troisième église qu'on bâtissait en Angleterre, depuis la *Réforme*, et grâce à l'abolition des fameuses lois pénales contre les catholiques. Aussi, quand on vit circuler les Pères avec leur habit religieux, leur Christ et leur chapelet, l'indignation et la colère des protestants dépassa tout ce qu'on peut imaginer. On aurait voulu les renvoyer d'Angleterre ou même pouvoir de nouveau les mettre en prison ou les faire périr sur l'échafaud.

A cette époque, se faire catholique était considéré comme un grand déshonneur pour la personne et pour la famille.

Les anciennes familles catholiques se tenaient complètement à l'écart ; on ne les rencontrait que très rarement dans la société. D'après les lois pénales, avant le *bill d'émancipation*[2], — vers 1830, si j'ai bon souvenir, — les catholiques ne pouvaient remplir aucun emploi dans le gouvernement, ni siéger au Parlement. Une sorte de mystère planait sur eux. Quelquefois, en passant, on apercevait tel château dans le lointain, on demandait : « Qui demeure là ? — C'est Monsieur un tel, d'une famille papiste », répondait-on avec horreur ou dédain. Beaucoup de catholiques parlaient d'aller « à la prière ». Il y en avait encore qui se souvenaient d'avoir été mis à l'amende de 100 francs, pour avoir assisté à la messe. Bref, on n'osait presque pas se montrer[3].

Il n'y avait de chapelles catholiques que dans certains châteaux. Dans quelques grandes villes, des salles étaient aménagées en oratoires.

1. Les dates du règne de Henri II sont 1133-1189.

2. Le bill d'émancipation fut voté le 13 avril 1829. Il donnait aux catholiques la liberté civile et politique.

3. Ces pages sur le triste état où sont réduits les catholiques anglais semblent presque une réminiscence d'un passage assez célèbre d'un sermon

En certains endroits, on sortait de sa demeure pour voir passer un prêtre catholique, comme on serait sorti pour voir quelque animal curieux. Les Jésuites, surtout, étaient regardés comme des conspirateurs. On a peine à croire, aujourd'hui, ce qu'étaient les préjugés d'alors.

Me voici donc à la campagne. Je savais que l'église catholique n'était pas fort éloignée, mais je n'avais aucune idée de sa situation exacte. Un jour, en me promenant, je me trouve presque en face d'elle. Dans quel état j'étais ! je tremblais d'agitation. Voilà, enfin, pensais-je, une chance de voir un prêtre, et déjà je me demandais : S'il me convainct de la vérité, que ferai-je ? J'entre dans le cimetière, je tâche d'ouvrir la porte de l'église, hélas ! elle est fermée ; je fais le tour, pas d'autre accès ; enfin, je m'agenouille au pied de la belle croix du cimetière et je demande la grâce de voir un prêtre. Tout cela, je le fais en tremblant, car mon oncle, — le frère de mon père, — « recteur » de la paroisse, était continuellement en route pour visiter ses ouailles. Enfin, je sors du cimetière, je regarde sur la route, et, dans le lointain, j'aperçois une forme noire... Mon cœur bat avec violence... C'est un prêtre, me dis-je, et je commence à courir au-devant de lui, puis, en approchant, la timidité me saisit : j'étais rouge cramoisi de chaleur et de honte, et je n'osais dire un seul mot. Le bon frère Cenairs — car c'était un frère — me demande si je désire visiter l'église. « Oh ! oui, répondis-je, mais je n'ose pas ! » Le frère m'encourage, et comme je ne vois personne sur la route, — surtout pas mon oncle, — je me laisse conduire à l'église.

Que je la trouvais admirable ! Jamais je n'avais vu d'église catholique, sauf Saint-Nicolas de Boulogne, dont je me souvenais fort peu, et qui, du reste, n'est pas belle. La chapelle de *Blackmore-Park* — que je visitais — était un vrai bijou de style gothique. Les vitraux, les statues des saints, les autels, la grille du chœur surmontée d'un grand Christ, de la sainte Vierge et de saint Jean, me parurent de toute beauté.

Je regarde tout; je me mets à genoux, et le bon frère

de Newman : *The second spring*, prêché à Oscott, le 13 juillet 1822. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, Introduction, p. XI-XV.

devine que j'ai des dispositions pour le catholicisme. Il me dit : « Je suis sûr que vous aimeriez à voir notre Père supérieur! — Oh! non, répondis-je, je vous en prie; mon oncle serait furieux! » Mais j'eus beau parler, le frère était parti et, au bout de quelques instants, le vénérable P. Laus — une figure de saint et d'une douceur angélique — vient me trouver et me fait entrer au parloir du monastère.

J'avais tellement peur de ce que je faisais, j'étais en même temps si confuse d'être si rouge, et j'étais dans un tel état d'agitation, que je ne pouvais parler. Il me demanda qui j'étais... ce que je désirais. « Je veux me faire catholique », lui dis-je. — « Pourquoi? » reprit-il. — « Parce que je suis sûre que c'est la vérité. » — Il me demande où j'ai étudié la doctrine catholique : je lui raconte comment je suis arrivée à connaître ce qu'est la croyance de l'Église romaine.

J'ai souvenir que je fus quelque peu étonnée de ce qu'il ne me proposa pas, tout de suite, le baptême. J'étais alors très ignorante : j'avais entendu dire que les prêtres catholiques faisaient tout pour avoir des convertis, et les recevaient à n'importe quelles conditions.

Le bon Père me dit seulement de beaucoup prier, surtout quand je lui eus déclaré que j'étais sûre que mes parents ne voudraient plus me voir si je devenais catholique. J'ajoutai que le frère de mon père était le recteur de la paroisse, que le frère de ma mère était ministre protestant, un de ses cousins germains, évêque protestant de Rochester, et que trois des fils de ce dernier, mes cousins, étaient, eux aussi, ministres protestants.

Il me dit qu'il fallait à tout prix sauver mon âme, que tous les biens et les honneurs de la terre ne sont rien, qu'il fallait prendre la croix pour suivre Jésus à n'importe quelle condition. Enfin il me donna un livre de prières, un crucifix et un catéchisme, et je le quittai.

J'étais bien bouleversée; je savais que me faire catholique allait me coûter énornément, et cependant, je sentais qu'il m'était impossible de rester protestante.

J'étais fermement résolue à embrasser la religion catholique, mais à dix-huit ans, la pensée de tout sacrifier, d'être considérée par toutes mes amies et connaissances comme

une jeune fille perverse, désobéissante, ingrate, de briser le cœur de mes parents, d'encourir, avec leur disgrâce, le déshonneur, et d'être renvoyée de la maison... quel avenir terrible m'attendait!

J'avais beaucoup d'ambition et de vanité. Ma sœur venait de faire un mariage superbe avec un excellent jeune homme, héritier d'une fortune splendide, de châteaux princiers en Angleterre et en Irlande... J'avais été élevée dans la pensée que le comble du bonheur était de faire un mariage brillant; je savais que mes parents le désiraient pour moi. En me faisant catholique, il fallait renoncer à tout cela. Car, alors surtout, il était rare de rencontrer un bon parti, parmi les catholiques.

Tout cela excitait un combat terrible dans mon cœur!

Je craignais aussi d'être découverte et que mon secret fût dévoilé.

Quelques jours plus tard, je retournai au monastère. Cette fois, je ne vis plus le P. Laus, mais le P. Ludwiq. Il me parla longtemps du bonheur d'être catholique, m'exhorta à ne pas résister à la grâce, et me donna quelques livres. Il fut convenu qu'il m'écrirait, et que je lui écrirais de mon côté, pour lui exposer toutes mes difficultés.

Quelques jours après, je quittai, avec mes parents, le château de mon grand-père, et retournai à Malvern. De là, j'écrivis au P. Ludwiq. Mais je ne savais comment recevoir sa réponse. Jamais de ma vie, je n'avais reçu de lettre que ma mère n'eût pas vue, mais impossible de lui montrer celle-là. Que faire?

Nous avions une servante qui avait été chez nous, depuis mon enfance; elle m'aimait beaucoup. Je m'adressai à elle et lui demandai si elle voulait permettre qu'on m'envoyât une lettre sous double enveloppe, qu'on lui adresserait. « Quelle sorte de lettre! reprit la servante. Qui est-ce qui vous écrit? Telle personne qui vous demande de l'argent? — Non. — Est-ce quelqu'un qui vous demande en mariage? — Non encore. » Bref, comme je ne voulus pas lui dire le contenu de la lettre, elle refusa de la recevoir.

Il n'y avait qu'une chose à faire : attendre le facteur et prendre toutes les lettres. Mais j'étais terrifiée, car mon père

pourrait, un jour, les avoir en main avant moi, et tout découvrir. Je parvins à recevoir la première... mais les autres ?

Le P. Ludwiq me donna l'adresse de plusieurs catholiques, alors à Malvern, où ils prenaient les eaux. Avec la plus grande peine du monde, j'allai les voir. Je me sentais bien malheureuse, peut-être bien coupable d'agir ainsi à l'insu de mes parents.

Dans la maison d'une de ces dames catholiques, je rencontrai, un jour, le P. Ludwiq. Il voulut me décider à lui faire ma confession. Je refusai, combattue par toutes sortes de terreurs, et de pensées différentes. D'une part, je craignais, une fois catholique, de trouver des déceptions ; d'autre part, le regret de tout ce que je sacrifiais d'avantages temporels me saisissait. Bref, il est impossible de dire quelle lutte j'éprouvais en moi !

Cependant le P. Ludwiq m'écrivit encore plusieurs lettres, me pressant de faire le pas, me disant qu'à rester sourde à la grâce que Dieu me faisait en m'appelant à l'Église catholique, je risquais de perdre mon âme.

Tout cela me rendait si malheureuse qu'il me fut presque impossible de cacher mon chagrin et ma douleur. La servante qui, depuis que je lui avais demandé de recevoir une lettre pour moi, me guettait, remarqua combien j'étais changée, combien j'avais l'air triste et préoccupée. Elle vint un soir, à ma chambre et me dit : « Vous avez quelque chose sur le cœur. Je vois bien que vous êtes malheureuse ; vous n'êtes plus la même, dites-moi, je vous prie, ce que vous avez, sans quoi, il est de mon devoir d'avertir votre mère. » J'eus beau protester que je ne faisais rien de mal ; elle insista, et enfin, dans la crainte qu'elle parlât, et l'espoir que, si elle savait la vérité, elle ne dirait rien, je lui avouai que je voulais me faire catholique. A peine eus-je prononcé le mot, qu'elle répondit : « Si vous ne me promettez pas de renoncer à cette pensée, j'avertirai votre mère, et cela, dès demain. »

On juge de ma frayeur, de mon angoisse : j'étais folle de douleur. « Si vous ne promettez pas, reprit-elle, mon devoir est de parler. » Je refusai de promettre. Elle me quitta en me répétant que le lendemain, ma mère serait avertie.

Je vivrais mille ans que je n'oublierais jamais ce jour-là.

Il faisait un temps superbe : c'était une de ces journées d'été où l'air est parfumé de la senteur des fleurs et des fruits. Les oiseaux chantaient, toute la nature semblait se réjouir, le soleil brillait magnifique. La souffrance et les douleurs paraissaient impossibles sous un ciel si bleu, dans une nature si riante !

Mon père était parti pour Worcester, où il vaquait à ses affaires; ma mère, occupée de sa correspondance quotidienne, était dans son boudoir. J'entendis la servante se diriger de ce côté. Je montai dans ma chambre, et là, j'attendis, dans une angoisse indescriptible. Je me jetai à genoux au pied de mon lit, mais j'étais trop agitée pour pouvoir prier; mon cœur battait avec une telle violence que je pouvais à peine le supporter...

... Quelques instants plus tard j'entendis ma pauvre mère monter à ma chambre ; elle y arriva dans un état d'agitation très grande, et pleurant à chaudes larmes. Elle, si douce, si bonne, si tendre ordinairement, était dans une grande colère. Elle arracha du mur un chapelet qu'on m'avait rapporté d'Irlande, à titre de curiosité, et m'accabla de reproches. Au milieu de ses larmes, elle m'appela fille mauvaise, perverse, désobéissante.

Jamais ma mère ne s'était fâchée contre moi, et maintenant, il fallait ou renoncer à mes convictions ou être considérée par elle comme une enfant méchante, déshonorée. Je ne pus que pleurer et sangloter.

Elle avait envoyé un message à mon père, pour lui dire de revenir. Il revint. Quel moment affreux ! Même à présent, je n'y puis penser sans frémir. Sa colère fut effrayante. Il appela sur moi les plus terribles malédictions, si jamais je me faisais catholique; il me reprocha ma méchanceté, ma perversité, ma désobéissance, me força à rendre les livres qu'on m'avait donnés, les jeta au feu, en me disant qu'il me souhaitait de brûler comme eux dans le feu de l'enfer si jamais je me faisais catholique! Dieu me donna la grâce de lui répondre : « Moi, je demande à Dieu de vous bénir pour le temps et pour l'éternité. »

Cette scène épouvantable, la douleur que j'éprouvais, l'agitation, le bouleversement, le choc de mes nerfs amenèrent

une crise terrible. J'eus de véritables convulsions de larmes et des cris si forts que mes parents furent effrayés et essayèrent de me calmer. Mais, pendant bien des heures, cette attaque de nerfs continua, et le lendemain, tout recommença.

Enfin, terrifiée par la colère de mon père, épuisée par ces heures d'angoisse et d'agitation, et plus bouleversée encore par les larmes et les supplications de ma mère, je fléchis. Mon père exigea que j'écrivisse au P. Ludwiq, que je renonçais à me faire catholique et que je promettais à mes parents de n'y plus penser.

Hélas ! que savais-je alors de notre foi ? Je n'avais pas eu le temps de me faire instruire, j'avais seulement la conviction que là était la vérité, mais je n'aurais pas pu donner une raison de cette conviction. Après tout, je pouvais être dans l'illusion... puis, je me sentais si coupable de désobéir ainsi à mes parents et de leur faire tant de peine.

Mon pauvre père me dicta donc une lettre que j'envoyai au P. Ludwiq. Mes parents espérèrent que j'avais renoncé à mon désir.

Mais la grâce travaillait en moi. Je me sentais tellement malheureuse qu'il fut impossible de tenir ma promesse. Après quelques jours, bien tristes, j'écrivis au P. Ludwiq que mon père m'avait imposé la première lettre, mais que, depuis, j'étais très tourmentée et que je ne pouvais renoncer à être catholique.

Se douta-t-on de quelque chose ? Toujours est-il que peu après on me demanda si je n'avais pas écrit, j'avouai la vérité. Ce fut de nouveau une scène terrible de colère de mon père bien-aimé, de larmes et de reproches de ma pauvre mère.

Cependant, je recevais, de temps en temps, des messages et quelques mots du Père, qui m'engageait à persévérer.

Bientôt, le désir de me faire catholique devint tel que je sentais que j'aurais enduré le martyre pour pouvoir embrasser la foi. En même temps, j'étais poursuivie par la crainte de mourir hors de l'Église, et je portais au cou, dans un sachet de soie, un papier sur lequel je disais : « Si je meurs, je meurs catholique. » Je finis par me décider à écrire au Père que, s'il voulait venir à la maison, je lui déclarerais, en pré-

sence de mes parents, que rien ne changerait ma détermination.

Ma sœur, mariée et beaucoup plus âgée que moi, venait d'arriver chez nous, nous étions tous au salon, un soir, quand j'entendis sonner à la porte. Mon cœur commença à battre avec une violence telle que je crus qu'on pouvait l'entendre autour de moi; je tremblais de tous mes membres, devinant qui venait de sonner. Bientôt, j'entendis la voix courroucée de mon père, dans la salle à manger. Plus de doute, le P. Ludwiq était là; je sortis du salon, et j'entendis ces mots de mon père : « Elle a renoncé à être catholique. » J'ouvris la porte de la salle à manger, et dis : « Mon père, je désire parler au P. Ludwiq, je désire me faire catholique! » Mon père me traîna hors de la chambre et les coups plurent sur moi.

Mon père était dans une colère terrible, ma mère et ma sœur me reprochèrent, elles aussi, amèrement ma méchanceté et ma désobéissance. On m'ordonna d'aller à ma chambre et de ne plus en sortir avant d'avoir résolu de renoncer à mon dessein d'embrasser la foi catholique.

Je montai donc à ma chambre. J'y restai un mois entier. Pendant ce temps, mon oncle, M. Berwick Lechmere, le recteur de la paroisse, vint me voir. Il me fit, lui aussi, d'amers reproches; mais un de ses principaux arguments était que je détruisais tous les rêves et toutes les espérances de mes parents pour mon établissement dans le monde, tous mes propres rêves d'un beau mariage. J'avoue que la pensée de faire un beau mariage et d'avoir une grande position dans le monde exerçait sur moi une forte séduction. A dix-huit ans, que de rêves ne fait-on pas! j'avais d'ailleurs assez de succès dans la société et je savais qu'il avait été question pour moi d'un mariage fort brillant.

Mon oncle me laissa aussi quelques livres des plus violents contre la foi et spécialement contre la sainte Vierge. Il y en avait un, en particulier, intitulé : *Virgin Worship*, — *Culte de la Vierge* — qui contenait d'horribles blasphèmes contre la sainte Vierge. Ces livres n'eurent d'autre effet que d'augmenter mon désir d'être catholique. De plus, dans le *Virgin*

Worship, je découvris toutes les « antiennes » à la sainte Vierge. Je les trouvai si belles que je m'en fis une espèce de petit office. Depuis lors, le *Salve Regina* a toujours été une de mes prières de prédilection.

Ma pauvre mère mit la main sur cet « office » qu'elle déchira et, constatant qu'il n'y avait aucun espoir de m'amener à lire les livres, elle me les retira.

Les jours passaient pour moi dans une tristesse indicible ; je pense que je serais montée avec joie à l'échafaud ou au bûcher, si on m'avait dit : vous avez la permission de vous faire catholique! En même temps, il se passait en moi des combats terribles. Avais-je raison? La religion catholique était-elle la vraie? Qui sait? peut-être, après avoir tant fait souffrir mes parents, je me trouverais dans l'erreur? Il est impossible de dire ce que je souffrais. Puis, mes rêves d'avenir me revenaient : ma sœur avait fait un très riche mariage, je pouvais espérer en faire autant, avoir un grand train de maison, des châteaux, des équipages, etc., etc., et tout cela c'était fini, si je me faisais catholique. Je savais, de plus, que tout le monde me regardait comme une jeune fille désobéissante et perverse. D'autre part, on me disait que j'allais droit en enfer, que j'étais vouée à la perdition, que je brisais le cœur de mes parents.

Je priais. Mais là aussi, quel tourment! Je n'osais pas réciter des prières catholiques, me demandant si ce n'était point mal agir, je ne voulais pas non plus faire de prières protestantes... Il y avait là une grande erreur, car je pouvais dire le *Pater*, les psaumes, le *Te Deum*... mais je n'avais que dix-huit ans, j'étais très faible de caractère, très tourmentée, et j'étais seule.

Ma sœur venait de temps en temps me voir, ma mère aussi, mais je redoutais leur visite.

J'avais la permission d'aller un peu me promener au jardin. Là, je m'asseyais sur un banc et je passais des heures à regarder dans le lointain, la petite église catholique[1] et à penser que tout mon bonheur était là. Un soir, j'eus l'idée

1. L'église de Blockmore Park.

d'aller jusqu'au couvent des Bénédictines[1] que je pouvais distinguer à une assez grande distance. Je partis, mais il était tard, la crainte d'être surprise par la nuit et de m'égarer dans les champs me saisit, et je retournai. Pendant ces jours de réclusion j'étais navrée de douleur, de crainte, presque de désespoir.

Un jour, mon pauvre père vint à ma chambre à cinq heures du matin; il me dit de me lever et de m'habiller, que j'allais partir. Je fus saisie de frayeur. J'ignorais où j'allais et on ne me le disait pas. Jamais je n'avais quitté mes parents, j'étais désolée. On me fit monter en voiture, et alors, seulement, on me déclara que j'allais passer quelque temps chez mon oncle, ministre protestant, qui demeurait à *Brampton-Brian* dans le Herefordshire.

Au premier instant, ce fut une consolation : j'aimais beaucoup mon oncle, ma tante, mes cousines. J'étais, d'ailleurs, bien aise d'avoir un changement quelconque, après être restée si longtemps dans ma chambre.

Au départ, ma pauvre mère et ma sœur me remirent des lettres déchirantes pour mon cœur; même maintenant, je n'y puis penser sans pleurer. Et cependant, quoique je me sentisse peut-être coupable, que je fusse abîmée de douleur à la pensée de briser le cœur de mes parents, de sentir peser sur moi le mécontentement, la colère, le blâme de tous les miens, quelque chose de plus fort me disait que je ne pouvais renoncer à mon dessein.

Et pourtant, j'étais fort malheureuse. Mes parents me renvoyaient de la maison, et mon amour-propre était profondément blessé de toutes les critiques que j'encourais. De plus, je savais si peu répondre à toutes leurs objections et à tous leurs arguments! J'étais pleine de doutes, de perplexités, de tourments... Il serait impossible de dire les angoisses que j'endurais...

Je restai un mois chez mon oncle. Si mes pauvres parents avaient voulu augmenter mes convictions en faveur du catho-

1. Il s'agit de l'abbaye de Stanbrook, sur laquelle le *Bulletin de l'archiconfrérie de Notre-Dame de la Compassion* (1908) a donné d'intéressants détails. (Lecoffre, à Paris.)

licisme, ils n'auraient pas pu m'envoyer dans un endroit où tout contribuât mieux à me confirmer dans mes croyances. Mon oncle était un de ces ministres protestants, comme il y en avait beaucoup alors, homme du monde, passionné pour les chevaux, les chiens, les sports, surtout la chasse au renard. Son église était triste au dernier degré. Les murs suintaient d'humidité et étaient verts de moisissure, les vitraux pleins de toiles d'araignées. L'église n'était ouverte que le dimanche, les offices y étaient si froids et si tristes : des hymnes chantées par les voix discordantes des enfants de l'école et les répons donnés par le bedeau sur un ton nasillard! Il eût été difficile de rencontrer quelque chose de plus propre à fortifier mon désir. Quel contraste entre ce que je savais des églises catholiques avec leurs autels, la lampe mystérieuse, brûlant nuit et jour, devant le saint Sacrement, la musique magnifique, toutes les consolations des sacrements, la paix de l'âme dans la confession, le bonheur de la sainte communion, et cette pauvre église si triste dans sa désolation!

Un soir, le précepteur de mes cousins, un diacre de l'église protestante, vint dire à mon oncle qu'une vieille femme, de ses paroissiennes, était gravement malade et que se sentant près de mourir, elle désirait recevoir le sacrement, le lendemain. « Impossible pour moi, d'y aller demain! reprit avec calme mon oncle, je pars à cinq heures du matin pour tel endroit, où il y a rendez-vous pour une chasse; la meute y sera à sept heures. » On juge de mes sentiments : une pauvre femme sur le seuil de l'éternité, demandant les secours de la religion, et le ministre empêché d'y aller par une chasse au renard!

A milieu de cette désolation spirituelle, ma foi grandissait de jour en jour. J'eus cependant encore des moments de faiblesse bien coupable.

Un soir, mon oncle me fit venir dans son cabinet de travail. Il me demanda si je voulais être la cause de la mort de ma mère, et m'assura que je la ferais mourir si je persévérais dans mon projet.

Ma mère était d'une santé fort délicate, je savais qu'elle avait beaucoup souffert de la douleur que je lui avais causée;

la pensée d'être véritablement cause de sa mort me navrait... à la fin, je fis la promesse de ne rien faire avant d'avoir vingt et un ans. J'écrivis à mes parents une lettre des plus affectueuses, qui les réconcilia un peu avec moi.

Peu de temps après, je fus invitée par mon oncle et ma tante Sherriff à passer quelque temps chez eux. Mon oncle, qui était amiral, venait d'être nommé au poste important de commandant du *Dockyard*, à Portsmouth. J'étais enchantée d'aller chez lui. Il était d'ailleurs, très bon pour moi, ainsi que ma tante et mes cousines.

Hélas! j'étais à peine arrivée à Portsmouth d'une semaine, que mon oncle tomba malade. La Reine était venue pour le lancement d'un vaisseau de guerre. Le temps était horrible. Or, l'étiquette voulait que, devant la Reine, les officiers fussent en grande tenue, sans manteau, en souliers de cérémonie. Il plut à torrents; mon oncle fut trempé et glacé. Il prit un refroidissement, et revint, le soir, d'un grand dîner, grelottant la fièvre et très souffrant. Pendant les premiers temps, on n'eut pas d'inquiétudes, mais le huitième jour, cet homme — un colosse de force qui semblait défier la mort de le toucher — partit pour l'autre vie, sans aucun secours religieux, sans sacrements, sans prêtre, sans prières... Son âme était entrée dans son éternité, en quel état? Cette question terrible me revenait à chaque instant, et m'affolait, d'autant plus, qu'aimant beaucoup mon oncle, comme on aime quand on est toute jeune, j'étais naturellement très affectée.

La pensée de mourir à mon tour, hors de l'Église catholique, me ressaisit!

Je me sentais malade, et les journées de deuil, si terribles en Angleterre, m'effrayaient. On garde le corps pendant une semaine. Tous les volets sont fermés, les rideaux tirés, les appartements obscurs ne sont éclairés que par des bougies ou des lampes. Le mort, pendant ce temps, placé dans le cercueil, reste enfermé dans une chambre où personne ne vient ni prier ni veiller. De plus, c'était la première fois que je voyais mourir quelqu'un. Aussi, étais-je tout à fait hors de moi, dans une espèce d'agonie où je voyais la mort partout.

Ce furent vraiment des jours d'épouvante et de désolation. A ce moment, pour être catholique, j'aurais certainement

accepté le martyre. Le bûcher ou l'échafaud m'auraient attendue, que j'y serais montée avec joie! Mes nerfs étaient tellement tendus que je ne sentais plus rien; j'avais perdu l'appétit et le sommeil. Je rêvais d'être malade et d'obtenir ainsi la permission de faire mon abjuration.

Le lendemain de l'enterrement, je partis avec ma pauvre tante pour Londres, où une de ses filles mariée demeurait. Là, le temps triste et morne de l'hiver, le coup terrible de la mort de mon oncle, le combat toujours grandissant dans mon âme, m'affectèrent tellement, que je ne pouvais ni manger, ni dormir, ni rien faire. Je restais des jours entiers, un livre à la main dont je ne lisais pas une ligne, en proie à une douleur et à une désolation telles que j'étais anéantie.

Parfois, la pensée d'aller faire mon abjuration dans une des églises catholiques de Londres se présentait à moi, mais la prévision de l'affliction de ma tante, de la peine que je lui ferais, m'arrêtait. Je finis par écrire quelques lignes au P. Ludwiq, lui disant que j'étais à Londres et que, tous les jours, je me promenais pendant une heure, devant la maison de ma tante. Un jour, je l'aperçus en ville, mais je n'osai lui parler. Je craignais presque que les pierres de la rue ne me trahissent, tant j'avais été surveillée. Le Père put me glisser dans la main quelques mots, où il m'exhortait à ne plus tarder à me faire catholique. Quelle angoisse je ressentis en lisant ces lignes! Il m'engageait à ne plus risquer de perdre mon âme, en résistant à la grâce, et me fixait un jour et une église, pour y faire mon abjuration. Tandis que je lisais ce billet, je me retourne et j'aperçois... mon père. Je fus saisie de frayeur. Heureusement, il ne m'avait pas vue. Je pus prendre une autre rue, afin de me calmer un peu, avant de le rencontrer. Je cachai la lettre et un livre qui l'accompagnait dans les plis de ma robe et je m'avançai à la rencontre de mon père. Appelé à Londres pour ses affaires, il venait me voir. Il me proposa de faire une promenade, et nous allâmes au *Park*. Quelle promenade! J'étais si malheureuse, et je me sentais si coupable, car je savais que je pensais sans cesse à me faire catholique, et que je trompais ce pauvre père... D'autre part, il me semblait bien être de mon devoir de suivre mes convictions.

Pendant cette promenade, — fait bien remarquable, — alors où il y avait si peu de prêtres catholiques, nous en rencontrâmes plusieurs. J'ai toujours pensé que Dieu l'avais permis pour m'encourager, car, quoique je ne les connusse pas, la vue d'un prêtre que je savais avoir le pouvoir d'absoudre les péchés et de dire la messe, était une consolation pour mon pauvre cœur.

Enfin, cette triste promenade se termina. Mon père reprit le train du soir, et je pus aller dans ma chambre, lire à loisir la lettre du P. Ludwiq. Elle ne fit qu'augmenter ma douleur. J'aurais donné ma vie pour pouvoir embrasser la vraie foi, mais je ne me sentais pas le courage d'affronter la colère, et encore moins la douleur de mes parents.

Ma santé était ébranlée, et je finis par devenir si souffrante que ma cousine fit venir une célébrité médicale. Il me dit qu'il me fallait absolument du repos et du calme, sans quoi mon esprit se déséquilibrerait et je deviendrais folle.

Il parla si nettement que ma mère m'écrivit qu'on me permettrait de faire tout ce qui pourrait me calmer et me rendre heureuse. Je répondis immédiatement, que la seule chose qui pourrait me rendre heureuse, c'était de me faire catholique. La lettre suivante de mes parents disait que jamais ils ne me permettraient d'abjurer le protestantisme, avant d'avoir été bien instruite, et examinée par un clergyman protestant.

C'était ce que je redoutais le plus. J'avais conscience de n'avoir jamais étudié la doctrine de l'Église romaine; comment lutter contre un homme instruit ? Mais mes parents étaient bien décidés sur ce point, et pour moi, j'aurais fait n'importe quoi pour trouver un peu de repos. J'espérais, d'ailleurs, faire voir au ministre protestant que ma détermination était irrévocable. Enfin, il fut convenu que je verrais M. Bennett, le clergyman de l'église puséyste de Saint-Paul à *Knightsbridge*, Londres, celui-là même qui m'avait admis à seize ans, à la confirmation.

Il vint donc, et fut si bon, me parla avec tant de douceur et de calme, que ses visites m'étaient presque une consolation, après les scènes terribles de colère que j'avais subies et les paroles cruelles qui m'avaient été dites. Mais il eut bien vite fait de découvrir combien j'étais ignorante, et peu à

même de répondre à ses arguments. De fait, je n'avais pas grand'chose à lui opposer, et, de plus, j'étais trop timide pour discuter avec lui.

Il me fit lire plusieurs livres pleins de mensonges contre l'Église : ils ne purent rien pour me convaincre.

A tout ce qu'il me disait, et à toutes les affirmations de ses livres, je n'avais qu'une réponse générale.

« Si l'Église a pu errer dans sa doctrine, la promesse de Jésus-Christ est nulle : les portes de l'enfer ont prévalu, et Notre-Seigneur ne serait pas le Fils de Dieu. » Grâce à ce simple argument, parmi tous les orages, les doutes, les tentations dont j'étais assaillie, je demeurai absolument convaincue que l'Église catholique était la seule vraie, qu'il ne pouvait y en avoir une autre et qu'elle ne pouvait errer dans sa doctrine.

Cependant, sous l'influence de M. Bennett, je me décidai à attendre jusqu'à vingt et un ans. A vrai dire, je ne pouvais légalement abjurer plus tôt.

Je me décidai donc à me soumettre à M. Bennett. Sa bonté et sa douceur gagnèrent mon affection et mon respect, et je préférais avoir un seul conseiller plutôt que d'en avoir une quantité. De plus, en me mettant sous sa direction, j'échappais aux instances et aux remontrances des autres personnes, amis ou connaissances.

Je suivis avec assiduité tous les offices, à l'église de M. Bennett. Il m'amena même à me confesser à lui. Aussi bien, je pensais que peut-être je trouverais la paix de l'âme, en me conformant à toutes les pratiques des ritualistes.

Donc, il fut convenu que j'irais à confesse et le jour fut arrêté. Je n'ai pas oublié ce moment-là ! Comme mon cœur battait, quand onze heures — l'heure fixée pour ma confession — sonnèrent, et que M. Bennett me fit signe d'entrer à la sacristie. Il était assis, revêtu d'un surplis et d'une étole violette. Devant lui, une table, à l'autre bout de laquelle je me mis à genoux. Quelle fut ma surprise, quand il me fit dire toutes les prières que j'avais vues dans le livre que le P. Ludwiq m'avait jadis donné, et que je savais par cœur. Je vis qu'il avait découpé ces prières, et les avait collées dans un livre à lui, dont il se servait pour entendre les confessions.

Ma confession roula principalement sur le grand péché que, d'après lui, j'avais commis, en voulant me séparer de l'Église où j'avais été élevée, et sur ma désobéissance envers mes parents. Quand j'eus fini, il me fit lire la protestation de saint François de Sales, que je savais aussi empruntée au livre de prières catholique intitulé : *Garden of the Soul* (Jardin de l'âme).

Il m'imposa une pénitence. Quant à l'absolution, il me déclara qu'il ne pouvait me la donner. Seul, l'évêque de Londres, avait le pouvoir de m'absoudre.

Ma pénitence fut de me lever, pendant tout le carême, à cinq heures du matin, et de jeûner pendant tout ce temps-là, jusqu'à six heures du soir. J'avais, en outre, certaines prières à réciter.

Pendant tout le temps de ma confession, M. Bennett me regarda, comme s'il pouvait lire au fond de mon âme. Je tremblai de peur et d'émotion, et, loin de trouver la paix, j'éprouvai fort peu de consolation dans cette cérémonie.

Je dis à M. Bennett qu'il m'était impossible de ne pas croire au purgatoire et à l'efficacité des prières pour les morts ; il me répondit : « Vous pouvez croire à l'existence d'un purgatoire, c'est-à-dire d'un endroit intermédiaire entre le ciel et la terre, et prier pour ceux qui s'y trouvent. » Or, voici que le dimanche suivant, il dit en chaire : « Il n'y a point de purgatoire, quelque consolant qu'il puisse être d'y croire ! »

Il insista pour que je renonçasse à prier la sainte Vierge, ajoutant qu'il y avait péché à le faire. Aussi, pendant quelque temps, par devoir de conscience, je résistai au désir que j'avais de m'adresser à Elle.

La confession était terminée, l'absolution, je l'ai dit, devait m'être donnée par l'archevêque de Londres, quelques jours plus tard seulement. Je retournai donc chez moi, fort triste, très découragée et je commençai ma pénitence.

J'espérais, par la souffrance et la mortification du corps, gagner la paix du cœur. Pendant les trois premiers jours de mon jeûne, je ne pris *rien* du tout. J'étais si surexcitée, les souffrances de mon âme étaient si grandes que celles du corps passaient inaperçues.

Enfin, le jour vint où M. Bennett me conduisit à l'évêque

de Londres, qui devait m'absoudre du grand péché d'avoir voulu quitter le protestantisme.

Je crois que le bon évêque fut assez embarrassé, car il n'était nullement ritualiste. Il semblait n'avoir pas une très haute idée de son pouvoir d'absoudre. Quant à moi, je ne sais pas si j'y croyais beaucoup non plus, mais j'aurais fait n'importe quoi pour avoir un peu de repos et de paix de l'âme.

D'ailleurs, comme je l'ai dit, je pensais : supposons qu'après tout, je me trompe, et qu'une fois dans l'Église catholique, je ne trouve que désillusions ! C'était sans doute le démon qui m'effrayait ainsi. Beaucoup de personnes aussi m'avaient raconté que plus d'un « converti » n'avait rencontré que déceptions amères, et regrettait le pas qu'il avait fait.

La semaine suivante, je quittai Londres avec ma mère, pour la campagne. Là, j'observai le carême, tel que M. Bennett me l'avait ordonné, ne mangeant qu'à six heures du soir, et la plupart du temps, rien que des pommes de terre et du pain ; en tout cas, jamais de viande.

J'allais régulièrement aux « offices » et même pendant quelque temps « au sacrement ». Je lisais les livres de Keble et de Manning — alors très hostile à l'Église. J'écrivais à M. Bennett et lui exposais tous mes doutes. J'avais d'ailleurs, beaucoup de livres à lire, — il m'en avait fait une obligation — entre autres, un ouvrage qu'il avait lui-même écrit, où il exposait les soi-disant erreurs de l'Église romaine : un tissu de mensonges contre la vraie foi.

Je continuai à correspondre avec M. Bennett, pendant six mois, mais mes convictions catholiques devenaient de jour en jour plus fortes, enfin, je sentis que je ne pouvais plus, en conscience, prendre « le sacrement » selon le rite protestant. J'étais d'ailleurs très souffrante : ma santé était ébranlée, et j'avais des maux de têtes épouvantables.

J'avais perdu toute foi au protestantisme ; je finis par dire à M. Bennett : « Si l'on me convainct que l'Église romaine a erré dans la doctrine, alors je ne crois plus à rien, car la promesse de Jésus-Christ serait nulle, et Jésus-Christ ne serait plus le Fils de Dieu. »

Ce fut une épreuve terrible pour moi de ne pouvoir plus en conscience accompagner mes parents au « sacrement ». Ils

y allaient régulièrement, le premier dimanche du mois, et chaque fois, je mettais en avant quelque prétexte pour ne pas me rendre à l'église, tantôt une migraine, tantôt quelque autre raison. C'était une vraie torture pour moi, car mon refus d'aller au sacrement prouvait à mes parents que mes convictions restaient les mêmes, et que ma détermination n'avait pas changé. Alors, c'étaient des reproches terribles, des colères épouvantables de mon père, des larmes et des plaintes de ma mère.

La colère de mon pauvre père était si terrible, que, malgré que je l'aimais de tout mon cœur, je tremblais comme une feuille, quand j'entendais sa voix ou son pas sur l'escalier. La douleur et les larmes de ma mère étaient encore plus difficiles à supporter.

A l'automne de cette année, mon maître de musique, un bien brave Italien, vint passer deux mois à Malvern; il me donna une leçon de chant, chaque jour. C'était un très bon catholique, et quand j'en avais la possibilité, je lui demandais des renseignements sur la foi. Je ne puis dire de quelle utilité il me fut, ni combien il m'encouragea. Il me semble l'entendre encore me dire avec un accent italien prononcé : « Il n'y a pas de sens commun dans le protestantisme ! » Il m'instruisit beaucoup et m'exhorta à être ferme dans la foi. Sa propre foi était si vive qu'elle me donnait des forces. Je désirais de plus en plus devenir catholique. Il me décrivait aussi les magnifiques cérémonies de l'Église, et ma passion pour la musique et mon imagination très vive m'entraînaient, elles aussi, de plus en plus vers la vérité.

Et pourtant, pendant tout ce temps-là, je n'osais pas me servir des prières catholiques, ni prier la sainte Vierge. Il me semblait qu'il y aurait hypocrisie à le faire. De plus, je connaissais fort peu de prières, n'ayant eu en main quelques livres catholiques, que très peu de temps. J'étais, d'ailleurs, dans un état pitoyable de combats et d'incertitudes. A certains moments, j'aurais tout sacrifié pour être catholique; un peu après, j'avais peur de faire le pas et de trouver ensuite que je m'étais trompée. Aussi bien, on me faisait lire des livres où certains soi-disant convertis, après avoir passé à l'Église romaine, découvraient que tout était illusion, se

sentaient très malheureux et revenaient, après quelques mois ou quelques années, au protestantisme, dégoûtés de tout ce qu'ils avaient vu dans l'Église romaine. On me disait des horreurs des prêtres et du confessionnal; on faisait tout pour ébranler mes convictions ; on me persécutait par des visites de « pasteurs » et d'autres personnes qui cherchaient à me dissuader d'être catholique. J'eus, à cette époque, une correspondance avec M. Keble, l'auteur d'un livre de poésies assez célèbre intitulé *Christian Year*[1]. Mais ses lettres n'arrivèrent pas à me convaincre, bien au contraire, ses arguments me parurent très faibles, parfois même absurdes.

Bref, toutes ces visites de ministres qui, je le savais, venaient me débiter des mensonges, me devinrent si insupportables que je déclarai à ma mère que je verrais tous les « parsons » qu'elle désirerait, qu'ils pourraient me parler des heures, si cela leur plaisait, mais que je ne leur répondrais pas un seul mot. Cela mit fin à leur insistance, mais on me regarda comme une enfant tout à fait mauvaise et pervertie, et l'on répéta les choses les plus épouvantables, que j'allais droit à l'enfer, etc., etc.

Tout cela agissait sur mes nerfs. Ma santé se trouvait fort ébranlée, je devins vraiment très souffrante, j'avais des maux de tête épouvantables. Bref, à un moment, je me sentis si malheureuse que j'essayai d'étouffer tout sentiment religieux; je tâchai de devenir indifférente et de me distraire par tous les amusements possibles.

Pendant ce temps, j'eus plusieurs offres de mariage, un surtout assez avantageux. Il s'agissait d'un jeune homme charmant, très distingué de sa personne et excellent ; il avait,

1. *The Christian Year* parut en 1827. C'est un recueil d'hymnes composées, depuis 1819, au jour le jour par John Keble qui ne songe nullement à les livrer au public. Ses amis lui font un devoir de les imprimer. Le succès est immense. « Avant d'être une œuvre d'art, dit M. Thureau-Dangin, ces hymnes sont l'expression de sentiments personnels, très vrais, très profonds : on y sent une pureté de cœur exquise, une piété méditative et tendre, l'amour et la crainte de Dieu, la douleur du péché ; le Christ n'y est plus une abstraction mais un ami vivant ; la nature y est sentie comme on pouvait l'attendre d'un contemporain et d'un admirateur de Wordsworth, mais elle est le voile brillant derrière lequel le Créateur parle à l'âme, et, à chaque page, il y a comme des coups d'ailes pour s'élever par toutes les choses visibles vers la beauté infinie. » (*La Renaissance catholique*, t. I, p. 13.)

de plus, une jolie fortune, et semblait m'aimer beaucoup. Mais je lui déclarai que j'étais déterminée à me faire catholique, dès que j'aurais mes vingt et un ans, et que si nous nous mariions, et avions des enfants, j'exigeais qu'ils fussent tous élevés dans la foi catholique. Comme il ne voulut pas y consentir, je renonçai absolument à tout projet de mariage.

Cependant, les années d'attente finissaient, j'avais enfin vingt et un ans. Je devais faire le pas décisif, mais il était encore malaisé de savoir comment je m'y prendrais.

J'allai, au printemps de cette année, à Londres, visiter des amies ; ma mère vint m'y rejoindre, au mois de juin. Vers la fin de sa visite, je lui parlai de tout ce que j'avais au cœur, je lui dis que le moment était venu pour moi de faire le pas et d'accomplir ma résolution, que j'étais bien décidée à entrer dans l'Église catholique. Je lui demandai à qui elle et mon père désiraient que je m'adressasse. Elle répondit que le seul prêtre en qui ils avaient confiance, était le Docteur Wiseman, alors vicaire apostolique, et depuis cardinal archevêque de Westminster.

Je demandai à ma mère si elle consentirait à me faire conduire chez lui par sa voiture, ou si elle permettait à sa femme de chambre de m'y accompagner. Elle refusa l'un et l'autre, et ne voulut pas non plus ou qu'une personne catholique vînt me chercher chez elle, ou que des amies me menassent chez le Docteur Wiseman. Comment faire ? Jamais de ma vie, je n'étais montée seule, dans une voiture publique, et j'avais peur de le faire. J'écrivis donc au Docteur Wiseman, lui exposant toutes mes difficultés et mes perplexités et le priant d'avoir la bonté d'envoyer quelqu'un dans une voiture, me prendre à un hôtel des environs, *Farrames Hotel*. Je reçus en réponse une lettre des plus aimables : une vieille dame de sa connaissance, Miss Foxhall, viendrait me prendre en voiture.

Au jour fixé, je me rends à l'hôtel convenu. On me dit que Miss Foxhall est venue, mais que, ne me trouvant pas, elle est repartie. Je fus dans une désolation terrible : comment la retrouver, au milieu des milliers de voitures et d'équipages qui passaient à chaque moment ? Je retournais bien triste à la maison où se trouvait ma mère, quand je vis passer une

vieille dame en cheveux blancs, dans une voiture bien modeste. La pensée me vient que c'était celle que je cherchais ; j'arrêtai la voiture : « Êtes-vous Miss Foxhall, Madame? — Seriez-vous Miss Lechmere? me répond la vieille dame — Oui ! c'est moi. » Et je montai dans la voiture. Quelques instants plus tard, nous étions à *Golden Square* où habitait alors le Docteur Wiseman. Il m'accueillit comme un père accueille son enfant, et après quelques explications de part et d'autre, il ajouta qu'il avait décidé de m'envoyer à Clapham, chez une certaine Miss Prestwich, une des Filles de Marie. Le P. Ludwiq y viendrait recevoir mon abjuration. Il fut aussi décidé que Miss Foxhall viendrait me prendre, le jour où ma mère quitterait Londres.

Jamais, non jamais, le souvenir de ce jour-là ne s'effacera de ma mémoire. Ma mère partit la première ; quand elle me dit adieu, je croyais vraiment qu'elle serait morte de douleur. C'était horrible, navrant, de la voir. Une demi-heure plus tard, Miss Foxhall vint me chercher et me conduisit à une espèce de couvent dont Miss Prestwitch était supérieure.

Je me demandais ce que j'allais devenir ; je savais que mes parents ne voulaient plus me permettre de rentrer à la maison ; j'ignorais s'ils consentiraient à me faire quelque petite rente pour vivre; j'avais pour toute fortune 3 shellings 6 pence — (environ 4 fr. 50) — en poche, mais la pensée que j'allais devenir catholique me remplissait d'une telle joie que je ne pouvais songer à autre chose. Comme saint François d'Assise, je me disais : « Si mes parents ne veulent plus me voir, le Seigneur ne m'abandonnera pas », et je me rappelais les paroles des psaumes : *Quand mon père et ma mère m'auront abandonné, alors le Seigneur m'adoptera.*

Miss Prestwich me reçut avec une grande bonté, et une autre dame, Miss Thornton, me donna des instructions, bien précieuses, sur la doctrine catholique.

Le P. Ludwiq vient me voir, le jour de mon arrivée.

Enfin, je pouvais parler avec lui librement et mon bonheur était si grand que j'oubliai les terribles souffrances des derniers jours, passés avec ma pauvre mère. C'était le 11 juin, fête de saint Barnabé « le fils de la consolation », et vraiment, j'étais bien consolée. Il fut convenu que je commencerais ma

confession générale, que, le vendredi, je ferais mon abjuration et, le samedi, fête de saint Basile, ma première communion.

Cette première confession à un prêtre catholique fut bien autre chose que ma confession à M. Bennett. Malgré l'humiliation, quelle consolation n'éprouve-t-on pas à se confesser à un prêtre ! Quelle bonté, quelle douceur de sa part, et en même temps, avec quelle autorité il parle !... et puis, quand l'absolution est donnée, avoir la certitude que les péchés sont remis !

Le vendredi, vêtue de blanc, un voile blanc sur la tête, je fis mon abjuration et fus baptisée sous conditions. J'eus pour parrain et marraine, M. et Mme Boschetti-Thea, d'excellents catholiques.

Le samedi 14, je fis ma première communion. Je ne pourrais dire l'ineffable joie de cette communion où je recevais, pour la première fois, mon Jésus et mon Sauveur.

Je n'avais jamais assisté aux offices catholiques, excepté quand j'étais enfant, à Boulogne, et le matin où j'entrais dans la chapelle catholique de Brighton, et où je ne comprenais rien. Que les paroles de la messe me parurent sublimes, et l'office de la Bénédiction du soir admirable ! J'étais ravie, extasiée presque de joie, en voyant tout cela ! Je goûtais tellement les cérémonies et les offices de l'Église ! Même maintenant, après quarante-huit ans, je ne me lasse jamais d'admirer les beautés du Rituel et le symbolisme des cérémonies.

Comme dit un de nos écrivains anglais, Lord Macaulay, dans un article resté célèbre sur l'*Histoire des papes* par l'Allemand Ranke : « Si l'Église catholique était une institution humaine, au lieu d'être une institution divine, c'est la plus belle, la plus puissante, la plus complète, la plus magnifique que le monde ait jamais vue[1]... » C'est le témoignage d'un protestant, car Lord Macaulay était protestant, mais un protestant libéral qui comprenait l'Église catholique.

Le symbolisme de chaque mouvement du prêtre pendant le saint sacrifice de la messe, et des ornements qu'il porte,

1. Macaulay, *Essais*.

suffisent à élever l'âme vers Dieu et à l'émerveiller des mystères de la foi ! Et chaque parole de la Messe est si sublime !

Aussitôt après mon abjuration, j'écrivis à mes parents. Leurs lettres, pleines des reproches les plus amers, des expressions de la douleur la plus navrante ou de la colère, continuèrent à être pour moi une épreuve terrible, qui se renouvela bien souvent. Mais la joie dominait toutes mes tristesses et augmentait chaque jour.

Je restai pendant un mois environ au couvent, et pendant ce temps-là, je vécus d'aumônes. Ensuite, j'allai visiter mon parrain et ma marraine, à Londres. Ils voulurent me mener avec eux en Belgique, mais mes parents refusèrent d'y consentir. J'allai donc rejoindre des amies protestantes, qui m'étaient dévouées et dont une, en particulier, était pour moi une vraie sœur.

Mes parents m'envoyèrent un peu d'argent et j'accompagnai ces amies à Boulogne-sur-Mer, où je restai près de trois mois. J'y fis la connaissance de M. l'abbé Leuillieux, mort archevêque de Chambéry, alors jeune vicaire à Saint-Nicolas. Il me resta toujours très dévoué, et je lui vouai une grande reconnaissance.

Au bout de trois mois, mon père vint me chercher à Boulogne. Nous rentrâmes en Angleterre, mais on ne me permit pas de retourner à notre château de *Rhydd court*. J'allai donc visiter plusieurs amies catholiques, puis, je demeurai comme pensionnaire, chez une vieille demoiselle, excellente catholique, mais pas du tout de la même classe de société que moi ; j'y fus assez malheureuse.

Cependant, au bout d'un an, je rentrai dans ma famille ; on me laissa toute liberté de pratiquer ma religion, à la condition de ne jamais essayer de convertir d'autres personnes. Je pouvais aller à la messe, mais il me fallait faire à pied la marche d'une heure et demie pour l'aller et le retour. J'y allais souvent, et à peu près chaque jour, pendant le carême. Pour le carême, afin d'éviter des embarras, je faisais maigre, tous les jours, pendant que j'étais à la maison. D'ailleurs, plusieurs fois, je passai le carême à l'étranger ou chez des amis catholiques, ce qui me permettait d'assister aux offices.

J'eus encore bien des combats et des moments fort pénibles.

On me disait des horreurs contre l'Église, les prêtres, la doctrine catholique. Quand ma sœur venait avec ses enfants, d'aucuns leur défendaient de mettre les pieds dans la chambre de leur « méchante tante ». Certains de mes proches m'adressaient des paroles fort insultantes. Bref, je souffris beaucoup, par moments, mais jamais je n'eus de doute, jamais un regret d'avoir embrassé la vérité, bien que mes parents et amis fussent tous contre moi, et que pendant huit ans, je ne pus mettre le pied chez certains des miens, — et des plus tendrement aimés, — où on refusait de me recevoir [1].

L'épreuve la plus terrible que j'eus à subir, après ma conversion, eut lieu au moment de la mort de mon pauvre père, mort presque subite. Nous étions tous agenouillés auprès de son cercueil, quand ma mère, mon frère et ma sœur me supplièrent de revenir à la croyance protestante. Ce fut un moment terrible à passer. Jamais cette scène ne s'effacera de ma mémoire et de mon cœur.

Par son testament, mon père m'avait déshéritée, me laissant à la charge de mon frère qui devait me servir une toute petite rente.

Cependant, on trouva un papier où il autorisait mon frère à me donner la même dot qu'à ma sœur, si je venais à me marier.

L'année qui suivit la mort de mon père, je fus de nouveau demandée en mariage par un jeune homme protestant ; mais comme je ne pouvais pas être sûre qu'il me permettrait de suivre ma religion et d'élever mes enfants dans la foi catholique, j'y renonçai.

Deux ans plus tard, j'épousai M. d'Arras, catholique plein de foi, dévoué à la cause du pape et du roi.

Tel est le récit de ma conversion. En l'écrivant, je reconnais combien j'ai été coupable et faible, en cédant aux instances de mes parents, en leur disant que je renonçais à mes convictions, quand je ne le pouvais pas en conscience. Sans doute, je n'ai pas assez prié ; mais ceux-là seuls qui ont passé par là peuvent se faire une idée du combat qui se livre dans le

1. J'ai hâte de dire que cette dernière épreuve n'eut qu'un temps et que les plus affectueux rapports se rétablirent entre « la convertie » et ses proches. (H. A.)

cœur et dans l'âme de ceux ou de celles qui veulent se faire catholiques.

Il y a, outre la douleur de tant faire souffrir ses parents, la crainte d'être dans l'illusion et qu'une fois entré dans l'Église, après tant de souffrances et d'opprobres endurés par soi-même et infligés à ses parents et amis, tant de brisements de cœur, tant de liens rompus, on ne s'aperçoive qu'on s'est trompé, surtout quand on entend, de tous les côtés, dire des choses épouvantables contre les prêtres, le confessionnal, les couvents, mensonges suggérés par le démon, mais auxquels on ne peut répondre, faute d'instruction ou de livres.

Sans doute, une fois dans l'Église, toutes les craintes disparaissent, mais moi, je n'avais jamais lu ni vu un livre catholique, avant de me trouver dans l'Église. Alors, il est vrai, ce furent des merveilles qui se dévoilèrent à mon âme. J'ai toujours dit que la foi catholique est dans le cœur, une de ces sources de joie qui jaillissent toujours et ne diminuent jamais.

Chaque fois qu'on va à confesse, même quand cela coûte beaucoup, on éprouve une augmentation de joie et de paix, et on ne se lasse pas de dire : Quel bonheur d'être catholique !

J'ai souffert beaucoup dans ma vie, mais je puis affirmer que je n'ai jamais eu de doute, excepté quelques tentations passagères, et je suis de plus en plus reconnaissante à Dieu pour la grande grâce d'être catholique.

Plus on avance dans la vie et vers l'éternité, plus on est heureux d'être dans la vérité. Les années éternelles ne seront pas assez longues pour remercier Dieu d'une pareille grâce qui nous ouvre les portes du ciel.

On ne peut, me semble-t-il, mieux résumer le bonheur d'être catholique qu'en citant les paroles d'une vieille Irlandaise. Pendant quelque temps, séduite, dans sa misère, par les dons de thé, de viande, etc., d'un ministre protestant, la pauvre veille se laissa persuader d'aller aux offices du « temple ». Mais, étant tombée malade et se trouvant en danger de mort, elle fit venir le prêtre, se confessa et se réconcilia avec Dieu. Le ministre l'apprit, vint la voir et lui reprocha avec colère et amertume d'être retournée aux erreurs du papisme. La bonne vieille écoute avec calme : « Ah ! Mon-

sieur, lui dit-elle, en vérité, la religion protestante est peut-être une bonne religion pour y vivre, mais, ma foi, c'est le diable pour y mourir ! »

Ceux qui ont vu mourir les protestants, même les meilleurs, et qui ont constaté combien ils ont peu de consolations à leurs derniers moments, peuvent mesurer la différence qu'il y a entre leur lit de mort et celui des catholiques, avec toutes les grâces des sacrements, des prières dites par leurs enfants ou leurs amis, l'absolution finale du prêtre, tous les secours de notre admirable religion.

C'est alors qu'on comprend le bonheur, la grâce inestimable qu'on a reçue de Dieu par la connaissance de la vérité.

Pour ma part, tous les jours, je rends grâces à Dieu de ma conversion, en attendant le jour où j'espère de sa miséricorde infinie aller le remercier, l'adorer, le louer dans son paradis, et chanter des alleluias éternels, pour le don ineffable qu'il m'a fait en m'appelant à son Église, en me donnant des enfants qui sont consacrés à son service et qui travaillent, chaque jour, pour lui et ses pauvres. N'est-ce pas là plus que le centuple promis à ceux qui auront quitté quelque chose pour lui, et l'avant-goût du bonheur du ciel ?

L'ACTION DES CATHOLIQUES DANS LA VIE PUBLIQUE

I

On est tout étonné de se trouver aujourd'hui amené à défendre des thèses qui, à une autre époque, eussent passé pour ne pas même souffrir la discussion. Et, de ce nombre, est celle qui impose à tout catholique l'obligation d'intervenir dans les affaires publiques de son pays pour la défense de sa foi. Qui donc, il y a soixante ans, eût osé élever sur ce sujet le moindre doute ? Mais, de nos jours, l'esprit critique a fait des progrès : il n'est plus de roc sur lequel ne s'essaye sa lime implacable; et le devoir de l'action catholique est un de ceux qu'il s'est flatté de réduire.

Que répète-t-on aujourd'hui aux catholiques, et avec une insistance qui finit par impressionner, d'un certain côté de l'horizon ? De s'activer? de s'ingénier pour faire passer quelque chose de leur esprit, de leur doctrine, de leur idéal, ou tout au moins leur droit à l'existence, dans les institutions et les lois ? — Cela, c'est de la vieille doctrine; le conseil moderne, c'est de s'effacer, de se retirer de la politique militante, d'abandonner le terrain des compétitions électorales et des luttes parlementaires, de disparaître, pour céder la place à des hommes moins compromis, moins compromettants aussi pour l'Église. Les catholiques — on y consent — persisteront à exercer leurs droits d'électeurs; mais, de toute l'énergie que donne une conviction enracinée dans le plus pur souci des intérêts de la foi, on leur déconseille de briguer les suffrages populaires là même où ils seraient sûrs de les emporter. Que dans dix ans, dans vingt ans, après s'être fait oublier dans les sphères politiques et s'être signalés dans le champ de l'activité sociale, parés d'un nouveau lustre et surtout corrigés de leurs anciennes erreurs, ils s'introduisent à nouveau, s'ils veulent et s'ils peuvent, dans l'enceinte du Parlement : rien de mieux; mais alors encore, qu'ils prennent bien garde que ce n'est pas à titre de catholiques qu'ils y fi-

gureront, mais à titre d'hommes probes et éclairés, pour y former, avec tous les hommes éclairés et probes, le grand parti de la « Santé nationale ». Entre autres avantages, ils y gagneront celui d'assurer leur légitime indépendance à l'égard de l'autorité ecclésiastique; il faudra que, dans ces temps-là, tous, prêtres et laïques, puissent dire, sans crainte de soulever des étonnements, que le catholique et le citoyen font deux, et que ce n'est pas au premier mais au second à faire les lois de l'État dans les assemblées élues, où il ne représente ni les fidèles, ni les évêques, ni le pape, mais le peuple.

Inutile de nommer ceux qui préconisent ces théories et recommandent cette tactique, ou plutôt ce désarmement : tout le monde les connaît, car ils font autant de bruit que s'ils étaient légion ; et on ne peut nier qu'ils arrivent à intimider de fort bons esprits. Pourtant leurs arguments sont-ils si troublants ?

Il y en a de deux sortes : ceux qui se prennent des circonstances particulières de notre époque, et ceux qui ont une portée générale et permanente.

Pour commencer par les premiers, les catholiques, dit-on, ont commis trop de fautes, et portent de trop lourdes responsabilités, les unes lointaines et héritées du passé, les autres accumulées par la génération présente. Et ne pensez pas que leur principal tort soit d'avoir manqué d'union ; non pas, le plus grave, le plus impardonnable de tous, c'est leur esprit de réaction. Ils sont en réaction contre la pensée moderne sur tous les terrains. Ils n'ont jamais eu qu'une attitude défiante et boudeuse en face de tout ce qui est neuf, jeune, osé, vivant. Les catholiques sont des fossiles : il faut que le souffle nouveau de l'esprit moderne vienne, comme dans la vision antique, passer sur ces os desséchés pour les faire revivre. Si leur esprit réactionnaire a été sensible dans le domaine de la science, combien plus dans le domaine de la vie sociale ! Ne se sont-ils pas jetés en travers de tout progrès et de tout essor ? Si le monde a conquis un peu de liberté, c'est malgré eux. Si la démocratie a opéré son ascension politique, si elle poursuit ses revendications économiques, c'est eux qu'elle trouve sur son chemin, eux, les éternels païens, drapés dans les plis du symbole chrétien. A prendre la défense de l'Évan-

gile, ils lui feraient tort : qu'ils se guérissent d'abord avant de guérir la société !

Il serait certes puéril de nier que les catholiques, dans l'ensemble, soient sans enthousiasme pour l'avènement politique de la démocratie. La plupart sont d'instinct avec saint Thomas, jugeant que la démocratie présente le minimun d'avantages et le maximum de désavantages[1]; ou, avec Léon XIII, estimant que depuis le seizième siècle[2] « la multitude a revendiqué une part excessive de liberté ». De plus, le principe d'autorité que consacre la religion leur interdit d'envisager le pouvoir, non plus que les inégalités et les hiérarchies, comme un mal, même nécessaire, ni, par conséquent, de préconiser comme un bien absolu le maximum de responsabilité individuelle. Sans compter que le péché originel les avertit de se tenir sur leurs gardes, et de ne pas trop lâcher la bride à la bête qui est dans l'homme, moins encore à la brute qui est dans la foule. Enfin, le culte de la tradition, qui s'accorde bien avec une religion historique, en incline un grand nombre à penser que le régime qui a fait la France est aussi celui qui doit la conserver. Qui sait même si on n'en trouverait pas encore pour reprendre à leur compte, après un demi-siècle, ce mot du cardinal Pie : « Le pays de France est et sera toujours monarchique ? »

Ce sont là des convictions et des inclinations respectables, dans lesquelles on hésite à voir un crime, encore moins une disqualification. La faute a pu être, a été, chez certains, d'en faire le pivot de leur action politique. C'est un tort dont il leur est toujours loisible de se corriger. Après quoi, il faudra convenir encore que leur foi religieuse, en leur interdisant les procédés ordinaires aux démagogues et toujours efficaces dans les démocraties, les met, quelle que soit l'étendue de leur dévouement aux intérêts populaires, dans une position plus difficile que leurs concurrents pour aborder

1. Saint Thomas, *De Regimine principum* l. I, c. v. « Si igitur regimen, quod est optimum regimen [*i. e. monarchia*], maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimime plurium. »

2. « Ministrari sibi libertatem largius quam par esset multitudo contendit. » (Leo XIII, *Diuturnum*.)

le corps électoral. Est-ce une raison pour renoncer à la lutte? et la difficulté dans l'accomplissement du devoir fut-elle jamais une excuse aux lâches et aux déserteurs ?

Comment croire, d'ailleurs, qu'en se retirant sous leur tente pour éviter la difficulté, et en laissant la politique se faire sans eux et contre eux, ne fût-ce que « dix ans », les catholiques aient la moindre chance d'améliorer leur position? Peut-être cela se comprendrait-il, si l'on plaçait ses espoirs dans la politique du pire ; mais ce sont ses pires adversaires qui nous tracent ce programme! En vérité, c'est à croire que le royaume d'Utopie a quelques enclaves en France, et peut-être Paris pour capitale... On ne savait pas, jusqu'à nos jours, que le meilleur moyen de triompher de la franc-maçonnerie fût de lui laisser la main libre, ou de ne lui opposer que ces timides comparses, qui, sous la bannière hier opportuniste, aujourd'hui opportunément bigarrée de noms divers, n'ont jamais été que des traînards, quelquefois un peu grondeurs, mais toujours finalement dociles et prêts à offrir leurs épaules pour la hisser sur le pavois.

Mais les catholiques ont un autre vice rédhibitoire, sinon plus grave, du moins plus indélébile que leur esprit réactionnaire, c'est leur esprit clérical. Ils sont solidaires, en fait, de toutes les tyrannies ecclésiastiques qui se sont succédé depuis la répression violente des Albigeois et la mainmise du sacerdoce sur l'empire ; et ils ont le tort d'accepter cette solidarité, au lieu de la renier, par là même qu'ils se disent, ou se laissent dire, cléricaux. Encore une raison pour les catholiques de se recueillir dans la solitude et le silence, pour s'y dépouiller de ce vieux levain persécuteur qui corrompt en eux le pur esprit évangélique, et se faire une mentalité moderne, où ne subsiste plus aucune confusion entre les choses spirituelles et les choses temporelles, entre le domaine religieux et le domaine civil. Jusque-là, tant qu'ils seront ou paraîtront inféodés au régime protectionniste du passé, que répudie le libre-échangisme intellectuel des sociétés modernes, ils feront bien de rester sous leur tente : à en sortir, ils ne pourraient que nuire à la cause chrétienne.

Il y a dans ce grief toute une doctrine d'impliquée, dont il

suffit de dire, pour le moment, qu'elle est hérétique : on la retrouvera plus tard.

Mais outre ces raisons de circonstance, il y a aussi une raison générale et péremptoire pour écarter tous les catholiques, comme tels, de la vie politique : c'est qu'ils n'échapperont pas au danger de mêler la politique et la religion, et la religion à la politique. Et cela, c'est l'abomination de la désolation. Il n'y a pas de désordre plus grave; le reste n'est rien en comparaison. Plutôt mille fois périr, et laisser périr l'Église de France que de la commettre avec la politique! Et ce principe a tellement envahi les esprits, qu'il est devenu un axiome courant dans la littérature catholique, et même ecclésiastique du pays. Aussi y a-t-il plaisir à entendre un évêque comme Mgr Delamaire en faire bonne et sommaire justice : « Tout catholique sérieux et pratiquant, dit-il, doit réfléchir que, dans l'état actuel de notre société française, le plus urgent de tous les devoirs sociaux, qui sollicite sa conscience au nom et de la part de Dieu, c'est le devoir politique. » « Les catholiques de France, à côté de telles actions qu'ils ont pu mettre à leur actif dans le dernier siècle, comptent, hélas! beaucoup de fautes, dont une notamment, très regrettable et très générale, c'est d'avoir déserté le devoir politique... On a bien accusé les moines et les prêtres d'avoir fait une part trop large au souci de ce devoir, mais les accusateurs, sans doute, n'ont pas manqué de rire secrètement de la créance accordée par les foules à cette habile et trop mensongère affirmation[1]. » Voilà qui est

1. Mgr Delamaire, *les Catholiques et les Élections de 1906*. En 1885, l'évêque de Nottingham, pris à partie dans le *Tablet*, lui écrivait : « Un de vos correspondants me dit que les évêques et prêtres ne devraient pas... chercher à influencer la conduite des laïcs en matière politique. Je réprouve entièrement cette doctrine. *Je considère l'action politique comme l'un des devoirs les plus élevés, car les intérêts de Dieu, de son Église et de la société subissent plus les effets qui découlent de la politique que de toute autre chose, exception faite de l'enseignement et de la pratique de la religion* ; et les évêques et les prêtres peuvent très certainement user de leurs droits de citoyens en affaires politiques et de leur influence légitime comme pasteurs de leurs troupeaux. L'objectif spécial et *le but des francs-maçons français est de faire taire les évêques et les prêtres en matière politique* et de les faire rester enfermés dans les sacristies, afin d'être plus libres eux-mêmes de gouverner la nation sans aucun obstacle, dans l'intérêt du démon. Je crois que l'abandon

net. Il y a donc une manière de mêler la politique à la religion, qui est légitime, et peut-être même plusieurs : mais la première, et celle qu'il suffit d'envisager ici, consiste à repousser les incursions de la politique dans le domaine religieux. Il y aura une mêlée, soit. Si vous ne voulez pas de cette mêlée, allez prêcher d'abord à nos assaillants ; et si vous n'êtes pas persuasif, laissez-nous travailler à démêler ce qu'ils ont emmêlé. Comme le disait tout dernièrement à Indianopolis, dans un congrès de la Fédération des catholiques américains, Mgr Hortsman, évêque de Cleveland : « Ce que nous revendiquons dans la vie publique, c'est la justice et l'ordre. Toutes les fois qu'il y a une question à résoudre, dans cet ordre d'idées, je dis que les catholiques ont le devoir de se mettre en avant, et de prendre le parti du droit contre l'injustice. Pour ma part, je ne m'intéresse à la politique que dans la mesure où l'ordre moral est en cause. L'Église et la Fédération doivent tenir la religion à l'écart de la politique, tant que les politiciens n'introduisent pas la politique dans le domaine de la religion. Mais s'ils s'y aventurent, nous devons briser leur entreprise. »

Oserait-on prétendre que ces occasions sont rares de nos jours ? Mais nous avons un Parlement qui semble envier les lauriers d'un concile. Il ne délibère que de questions canoniques. Les matières mixtes elles-mêmes n'ont d'intérêt pour lui que par leur côté religieux. Que voit-il dans l'éducation publique ? un moyen d'élever le niveau de la culture nationale ? Oh non ! voyez plutôt le cas qu'il fait de l'avis des hommes compétents. Mais qu'y voit-il donc ? un moyen de

du terrain politique par le clergé serait un plus grand mal que le risque de causer de l'embarras à leurs adversaires ou de leur faire faire du mauvais sang. » Ce qui n'empêche pas que dans la *Revue du clergé français* du 1er décembre 1906, sous le titre *Politique et Religion*, on lisait ces lignes signées d'un « curé de campagne » : « Nous sommes peut-être trop portés, nous autres membres du clergé, à mêler la politique à la religion. Il est vrai que nos adversaires nous donnent bien l'exemple en mêlant de leur côté tant et plus la religion et la politique ; mais ce n'est pas une raison pour les imiter... Prêtres, mes amis, faisons de la religion, ne faisons plus de la politique. » Il y a des raisons de penser que ce curé de campagne n'est pas prêtre. Il est vrai que certains laïcs ont acquis des droits littéraires à la signature en cause. Mais on aimerait à être averti. Inutile de dire qu'on se contenterait d'être démenti.

façonner l'âme des enfants, en leur apprenant ce qu'ils ont à penser sur la religion. La religion, et rien que la religion : il n'a pas d'autre préoccupation ; Henri IV aurait dit de lui que c'est un congrès de sacristains. Et c'est sans doute pour cela que d'aucuns conseillent à l'Église de se désintéresser entre ses mains du soin des affaires religieuses.

De l'autre côté de la Manche il y a, sinon un Parlement, du moins dans le Parlement un groupe dirigeant, et comme représentant de ce groupe il y avait un ministre, qui était féru, lui aussi, de l'idée religieuse : c'était M. Mc Kenna. Pour réparer l'échec législatif de son prédécesseur au ministère de l'instruction publique, M. Birrell, il porta des décrets, auxquels manquèrent malheureusement la coopération des évêques et le bon vouloir des fidèles ; et si impératifs qu'ils fussent, et pourvus de sanctions pénales, ils restèrent lettre morte, du nord au midi de l'Angleterre. Ce que voyant, M. Mc Kenna ne perdit rien de son zèle édifiant, et il annonça publiquement le dépôt d'un projet de loi qui renchérirait sur celui de M. Birrell. Veut-on savoir quel écho cette déclaration éveilla dans les milieux catholiques ? qu'on relise cette circulaire, nullement confidentielle, de l'évêque de Liverpool à ses quatre cents prêtres répartis parmi les quatre cent mille fidèles de son diocèse : « La prochaine élection générale sera une des plus critiques pour la cause de l'éducation catholique en Angleterre. Pour cette raison, il est de la plus haute importance que le vote catholique soit parfaitement organisé dans chaque circonscription. Je recommande donc à tous les curés de s'occuper immédiatement de l'inscription des électeurs catholiques... Il est à désirer que le plus tôt possible les curés s'assemblent dans chaque ville ou circonscription parlementaire pour s'adjoindre des comités restreints de collaborateurs chargés de reviser les listes électorales, de recenser les électeurs catholiques, de porter devant les cours de revision les réclamations de ceux qui ne sont pas inscrits. Après toute l'agitation de l'an dernier, vos paroissiens n'auront pas de peine à comprendre l'importance qui s'attache à l'expression de leurs convictions par le bulletin de vote, d'où dépend la sauvegarde des intérêts suprêmes de leurs enfants. » Encore est-ce là l'un des actes

épiscopaux les plus modérés dans la forme et les plus empreints de réserve. Il faudrait entendre l'évêque de Sonthwark déclarer que les catholiques lutteront jusqu'au dernier, fallût-il recourir au refus de l'impôt et à la résistance active; l'archevêque de Westminster conjurer ses ouailles de résister à la future loi par tous les moyens que pourrait avoir à leur recommander la Fédération catholique. Et on sait le rôle de la Fédération catholique dans les élections municipales de Londres, qui ont eu pour résultat de déplacer la majorité au profit des écoles catholiques. On sait aussi les pertes subies par le gouvernement dans plusieurs élections législatives partielles, grâce à la mobilisation des contingents catholiques. Tout cela, c'est de la religion mêlée à la politique ; et personne n'en a scrupule de l'autre côté de la Manche : on ne s'y indigne que de voir la politique se mêler de la religion. Et c'est ce qui donne de la vigueur pour résister.

Au surplus, l'attitude contraire ne peut finalement se justifier que par cette maxime : qu'en politique un catholique doit être citoyen, mais non pas catholique. C'est contre cette prétention, on le sait, que réagit l'encyclique *Pascendi*[1], ainsi qu'en témoigne une lettre du cardinal secrétaire d'État à Mgr le coadjuteur de Cambrai, au sujet d'un incident qui se produisit en novembre dernier à la tribune du Parlement français[2].

1. « *Séparation... du catholique et du citoyen.* Tout catholique, car il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Église, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure. *Tracer et prescrire au citoyen une ligne de conduite*, sous un prétexte quelconque, est un *abus de la puissance ecclésiastique*, contre lequel c'est un devoir de réagir de toutes ses forces. » « Que le pouvoir ecclésiastique change de ligne de conduite sur le terrain... politique ; *se tenant en dehors des organisations politiques...*, qu'il s'y adapte néanmoins pour les pénétrer de son esprit. » (Pie X, encyclique *Pascendi.*)

2. « La récente encyclique sur le modernisme, là où elle signale les erreurs relatives aux rapports de l'Église et de l'État et aux déductions tirées de la fin différente de l'une et de l'autre, montre clairement que Sa Sainteté a visé, dans sa condamnation doctrinale, le malentendu fondamental sur lequel certains prêtres et catholiques basent leur ligne de conduite. » (Lettre de S. Ém. le cardinal secrétaire d'État à S. G. Mgr le coadjuteur de Cambrai.)

Ce n'est que justice de reconnaître que Léon XIII avait devancé Pie X. Dans l'encyclique *Immortale Dei*, il énonce ce principe : que c'est un devoir pour les catholiques, non seulement d'être, mais de « vouloir paraître aussi » fils très aimants de l'Église, et par conséquent de faire servir, en tant que la conscience n'y est pas intéressée, les institutions publiques au règne de la vérité et de la justice; de s'efforcer enfin de ramener toute constitution politique au type par lui décrit de l'État chrétien [1]. C'est certes mêler la religion à la politique ; et le pape ne s'en cache pas, il se contente d'en donner la raison : « Il n'est pas permis, dit-il, d'avoir deux manières de se conduire, l'une dans la vie privée, l'autre dans la vie politique », et de réserver à l'homme privé la profession du christianisme pour en affranchir l'homme public [2]. Aussi, voit-on Léon XIII recommander avec la même insistance qu'y apportera plus tard Pie X, le vaillance et l'énergie dans la revendication active des droits de la conscience chrétienne. Dans la même encyclique *Immortale Dei*, mettant à part l'Italie, où prévaut pour des motifs d'ordre transcendant la discipline dite du *non expedit*, il fait une obligation à tous les catholiques de militer dans le champ de la politique nationale : sans quoi, dit-il, — et c'est l'évidence, hélas ! et l'expérience qui parlent, — sans quoi « le pouvoir passera trop facilement aux mains de gens dont les opinions n'offrent qu'une faible garantie de salut pour l'État, tandis que l'Église, elle, se trouverait en face d'adversaires tout-puissants, sans avoir à leur opposer que des défenseurs réduits à l'impuissance [3]. » Plus tard, dans l'encyclique *Sapientiae Christianae* : « Il y en a, dit-il, qui ne voudraient pas qu'on s'opposât

1. « Catholicos quidem, quotquot digni sunt eo nomine, primum omnium necesse esta mantissimos Ecclesiae filios et esse et videri velle... institutis populorum, quantum honeste fieri potest, ad veritatis justitiaeque patrocinium uti... dare operam ut ad eam, quam diximus, christianam similitudinem et formam omnis respublica traducatur. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

2. « Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut Ecclesiae auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. » (*Ibid.*)

3. « Ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant. Idque esset etiam cum pernicie conjunctum christiani nominis : propterea quod plurimum possent qui male essent in Ecclesiam animati, minimum qui bene. » (*Ibid.*)

ouvertement au triomphe de l'injustice toute-puissante, crainte d'exaspérer la colère des adversaires. Ces gens-là sont-ils pour l'Église ou contre elle? On ne saurait le dire [1]. » En tout cas, leur prudence est celle que saint Paul appelle sagesse de la chair et mort de l'âme ; parce qu'elle n'est pas et ne peut pas être soumise à la loi de Dieu. « Rien, continue le pape, n'est plus impropre à faire reculer le mal. Nous avons en effet des ennemis, dont le dessein (et ils ne s'en cachent pas, mais s'en vantent tout haut) est d'anéantir s'ils le peuvent la vraie religion, la religion catholique ; et pour y arriver, il n'est rien qu'ils n'osent : ils savent bien, en effet, qu'en intimidant le courage des bons, ils se facilitent leur besogne. Aussi est-ce faire leur jeu, bien loin de les arrêter, que de s'engouer de cette prudence de la chair qui veut ignorer la loi imposée au chrétien d'être un militant... Honneur donc à ceux qui, provoqués au combat, descendent dans l'arène avec la ferme persuasion que la force de l'injustice aura un terme, et qu'elle sera un jour vaincue par la sainteté du droit et de la religion! Ils déploient un courage digne de l'antique vertu [2]. »

Et veut-on savoir comment Léon XIII interprétait lui-même, dans la pratique, les enseignements généraux de ses encycliques ? Qu'on relise cette lettre du 2 septembre 1893, aux évêques hongrois : « Efforcez-vous avant tout, vénérables frères, par vos conseils et par vos exemples d'inspirer à tous

1. « Quidam enim potenti pollentique improbitati aperte resistere negant oportere, ne forte hostiles animos certamen exasperet. Isti quidem pro Ecclesia stent, an contra, incertum. » (Leo XIII, *Sapientiae Christianae.*)

2. « Istiusmodi hominum prudentia ex eo genere est quod a Paulo Apostolo *sapientia carnis* et *mors* animi appellatur, quia nec subest legi divinae nec potest subesse. Nihil autem minus est ad mala minuenda providum. Inimicis enim, quod praedicare et in quo gloriari multi eorum non dubitant, hoc es omnino propositum, religionem catholicam, quae vera sola est, funditus, si fieri posset, extinguere. Tali enim consilio nihil non audent : sentiunt enim, quo magis fuerit aliorum tremefacta virtus, eo sibi expeditiorem fore malarum rerum facultatem. Itaque qui adamant *prudentiam carnis*, ac nescire se simulant christianum quemque debere bonum militem Christi esse... ii tantum abest ut iter malorum intercipiant, ut potius expediant... Illi optime, qui descendere in certamen, quotiescumque est opus, non recusant, hoc rato persuasoque, interituram vim injustam, sanctitatique juris et religionis aliquando cessuram. Qui videntur sane dignum aliquid antiqua virtute suscipere. » (*Ibid.*)

les fidèles courage et vigueur dans la défense de la religion. » « Malheureusement, continue-t-il, il n'est pas rare, disons-le en toute franchise, de voir des catholiques, au moment où la cause de l'Église demanderait le plus d'énergie et de fermeté, se laisser entraîner par une fausse prudence à de fâcheuses sécessions ou à des attitudes trop empreintes de mollesse et de timidité... Rien n'est plus propre à réjouir les ennemis de l'Église que de tels errements, dont le plus ordinaire résultat est de laisser le champ libre à leur malfaisante audace... Oui, conclut-il, il faut de la prudence... mais rien n'est plus contraire à la prudence que de laisser les impies s'en prendre impunément à la religion[1]. »

« Céder ou se taire, avait-il dit dans l'encyclique *Sapientiae Christianae*, quand s'élève de toute part une telle clameur contre la vérité, est ou bien lâcheté ou bien hésitation dans la foi : c'est dans les deux cas se déshonorer et faire injure à Dieu ; c'est compromettre son salut et celui des autres ; c'est travailler pour les seuls ennemis de la foi : car rien n'encourage l'audace des mauvais comme la faiblesse des bons... Au surplus, les chrétiens sont nés pour la lutte, dont l'issue est d'autant moins douteuse que le combat est plus acharné : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde[2]. » Voilà certes des

1. « Illud imprimis curate atque efficite ut universi, exemplo et auctoritate vestra confirmati, religionis caussam fortes et animosi suscipiant, firmiter tueantur. Profecto haud raro accidit, neque enim reticebimus id quod est, ut nonnulli inter catholicos, quo tempore maxime deberent virtute constantiaque summa eniti in tuendis vindicandisque Ecclesiae juribus, specie quadam humanae prudentiae ducti, vel in diversa abeant, vel nimis in actione timidos remissosque se praebeant... Qua sane re, catholicorum scilicet vel desidia vel dissensione, nihil potest inimicis catholici nominis optatius contingere : haec nempe illuc, quo proclive est, crebrius evadunt, ut inimicis ipsis liberum expeditumque ad pejora audenda locum relinquant. Oportet sane omnibus in rebus consilii prudentiam temperantiamque habere comites... Nihil tamen a germanae prudentiae legibus tam alienum quam committere ut religio impune vexetur. » (Leo XIII, *Constanti Hungarorum.*)

2. « Cedere hosti vel vocem premere, cum tantus undique opprimendae veritati tollitur clamor, aut inertis hominis est, aut de is quae profitetur, utrum vera sint, dubitantis. Utrumque turpe, atque injuriosum Deo : utrumque cum singulorum tum communi saluti repugnans. Solis fidei inimicis fructuosum, quia valde auget remissior proborum opera audaciam improborum... sunt praeterea christiani ad dimicationem nati : cujus quo major est vis, eo certior, Deo opitulante, victoria. *Confidite : ego vici mundum.* » (Leo XIII, *Sapientiae Christianae.*)

conseils qui ne sont pas des conseils d'effacement et de silence, ni d'abstention, ni de recueillement dans la solitude.

Bien, dira-t-on, les chrétiens doivent faire de la propagande pour la vérité religieuse ; et, même sur le terrain politique, ils doivent veiller à ne donner leurs voix qu'à des hommes modérés, et non pas à des sectaires. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils doivent être eux-mêmes candidats, ni qu'ils aient à se soucier de faire défendre au Parlement les intérêts religieux par des hommes à eux. — Et cela, notez bien, à l'heure où la franc-maçonnerie met tout en œuvre (et on sait avec quel succès) pour les faire attaquer par des hommes à elle, dans des Chambres domestiquées par la peur et par l'intérêt ! Eh bien ! là encore il ne semble pas que ce soit la direction des enseignements de Léon XIII. Dans l'encyclique *Sapientiae Christianae*, il fait un devoir aux catholiques de « soutenir des hommes d'une probité reconnue et qui *promettent de bien mériter de la cause catholique*[1] ». Et quels sont ces hommes qui donnent des garanties suffisantes à la conscience chrétienne? Il s'en était expliqué quelques lignes plus haut : ce sont, dit-il « ceux qui ont de *saines idées sur les rapports de l'Église et de l'État*[2] », c'est-à-dire apparemment qui admettent la doctrine du *Syllabus*, la doctrine des encycliques de Léon XIII lui-même, où le *Syllabus* se trouve confirmé, sanctionné, amplifié[3], la doctrine aujourd'hui de l'encyclique *Pascendi* sur « les erreurs relatives aux rapports de l'Église et de l'État et aux déductions tirées de la fin de l'une et de l'autre[4] ». Mais alors, en vérité, en dehors des catholiques (et encore pas tous), et de quelques incroyants perdus dans la masse de la nation, où leur zèle théologique à peine quelquefois à se faire prendre au sérieux,

1. « Ubicumque in negotiis publicis versari per Ecclesiam licet favendum viris est spectatae probitatis, eisdemque de christiano nomine merituris : neque caussa esse ulla potest cur male erga religionem animatos licet anteponere. » (Leo XIII, *Sapientiae Christianae.*)

2. « Qui... de civili deque christiana republica, quod sentire rectum est, ipsi sentiant. » (*Ibid.*)

3. Leo XIII, *Immortale Dei*, § *Hujusmodi doctrinas.*

4. Lettre précitée de S. Ém. le cardinal secrétaire d'État à S. G. Mgr le coadjuteur de Cambrai.

où trouverait-on en France des hommes pour répondre au signalement donné par Léon XIII, c'est-à-dire pour tenir la doctrine du *Syllabus* et se rallier à l'encyclique *Pascendi*? En tout cas, ce ne sera pas dans ce public des « modérés », dont l'organe est *le Temps* et dont l'évangile est la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Cela crève les yeux : et pourtant, c'est à ces hommes que la suprême habileté consisterait à confier le soin de nos intérêts religieux ! Ils s'en sont si bien acquittés jusqu'ici ! et nous leurs devons tant de bienfaits, y compris les lois scolaires, militaires et autres ! Mais le plus fort, c'est que cette tactique se recommande du nom de Léon XIII ; que, si on la combat, on est infidèle à l'esprit de Léon XIII ; que, si elle ne paraît pas en faveur à l'heure présente, c'est qu'apparemment le pontificat actuel s'attache à détruire pièce à pièce tout ce qu'avait édifié Léon XIII — et que sais-je encore ? — En vérité, on croit rêver; et pourtant ces pauvretés finissent par obtenir du crédit ! N'est-ce donc plus Léon XIII qui écrivait aux Hongrois : « Ayez bien soin d'une chose, c'est que, dans les assemblées législatives, ne soient envoyés que des hommes *d'une religion sincère* et d'une vertu éprouvée[1] » ? Et n'est-ce pas lui encore qui écrivait aux Brésiliens : « Que tous les catholiques se souviennent de ceci : c'est que l'Église est grandement intéressée dans le choix des législateurs. Aussi tous doivent-ils faire converger leurs efforts et leurs suffrages pour faire triompher par les voies légales des hommes en qui s'unisse à l'amour du bien public un *zèle éprouvé pour la religion*[2] » ?

S'il faut prendre à la lettre, comme assurément on le doit, les enseignements de Léon XIII, non seulement il est obligatoire, *lorsqu'on le peut*, d'envoyer au Parlement des catholiques, mais encore des catholiques pénétrés des principes

1. « In eo etiam sedulo vos prospicere decet, ut in legumlatorum coetus ii viri spectatae religionis probataeque virtutis cooptentur, qui animum gerant tenacem propositi, videlicet ad Ecclesiae reique catholicae jura vindicanda promptum semper atque alacrem. » (Leo XIII, *Constanti Hungarorum.*)

2. « Catholicos omnes meminisse oportet, hoc maxime Ecclesiae interesse quales in coetum legumlatorum cooptentur homines : quamobrem salvo civilium legum jure, eniti universos necesse est, ut tales suffragio communi eligant, qui cum studio publicae rei studium religionis probatum conjungant ». (Leo XIII, *Litteras a vobis.*)

catholiques, et, par conséquent, disposés à les prendre et à les avouer pour la règle de leur conduite politique : des hommes qui veuillent « être et paraître » ce qu'ils sont, c'est-à-dire des chrétiens. Donc les catholiques ont le droit, ont le devoir de ne pas déserter la lice électorale, et ils ont le devoir d'y être et d'y rester catholiques.

C'est déjà un grand point : nous tenons ce principe — et plût à Dieu qu'il fut plus universellement en honneur ! — qu'il doit y avoir, au sens plein du mot, une action des catholiques dans la vie publique.

II

Mais cette action publique doit-elle être concertée ? C'est-ici que les objections reprennent de plus belle. Eh quoi ! ne peut-on pas laisser les catholiques à leurs inspirations individuelles dans la défense électorale et parlementaire de leurs intérêts communs ? Les uns les défendent sous cette bannière, les autres sous cette autre. Il est vrai que ces bannières se heurtent quelquefois, souvent, et même toujours : mais qu'importe ? Laissez les différents partis conservateurs et les différents partis démocratiques, laissez les partis républicains, les partis monarchistes, les partis césariens ou plébiscitaires, laissez les partis libéraux et les partis de l'ordre « défendre tant bien que mal l'Église » (l'expression est d'un des avocats de cette politique) « défendre tant bien que mal l'Église au nom des principes généraux » ! Pauvre Église ! il suffit, elle, de la défendre tant bien que mal. N'est-il pas beaucoup plus important, en effet, de défendre de toute son énergie le cours de la rente, ou le privilège des bouilleurs de cru, ou la République, qu'aucune élection ne peut renverser, ou la monarchie, qu'aucune élection ne peut ramener ?

Et notez cette affectation de plusieurs à parler de la défense « de l'Église », comme s'il s'agissait uniquement de défendre certaines prérogatives, ou certains avantages, pour ainsi dire personnels de la corporation ecclésiastique : comme serait un rang officiel, ou une situation juridique, ou des revenus et des immeubles injustement volés, — alors qu'il

s'agit, avant tout, de sauver la religion, la foi, et, par conséquent les âmes d'une infinité d'enfants de France soustraits de par la loi et de par la pression administrative à l'action salutaire de l'Église, pour être, pendant les années de leur enfance et de leur adolescence, livrés en proie à l'influence contagieuse du mal et de l'incrédulité ! alors qu'il s'agit de sauver la liberté indispensable à l'Église de pourvoir elle-même, et toute seule, à l'organisation, à l'exercice et à la perpétuité de son culte, comme à toutes les institutions destinées à en assurer et à en étendre les bienfaits ! alors qu'il s'agit enfin, en favorisant la diffusion de l'esprit chrétien et en refrénant la propagande de l'impiété, d'arrêter le pays sur la route des abîmes, et de lui rouvrir les voies traditionnelles qui, seules, peuvent le conduire à des jours de prospérité et de bonheur comme ceux qu'il a déjà traversés jadis sous l'égide de sa vocation très chrétienne. Et ici, il ne faut pas se payer d'illusions. On se dira que les catholiques, répartis en diverses ligues électorales, peuvent tout aussi bien former une armée compacte et unie, qu'à la guerre des régiments et des armes, et même des armées différentes, ne laissent pas d'exercer une action commune, ou tout au moins convergente. — Mais les régiments ne se battent pas entre eux ; l'infanterie n'attaque pas la cavalerie, l'artillerie ne mitraille pas ses entours ; et sur le chemin de Pékin les Français ne tiraient pas sur les Allemands, ni les Anglais sur les Russes, ni les Japonais sur les Européens : sans quoi nos légations seraient encore en mauvais point ; tandis que les partis, eux, sont dressés les uns contre les autres : un parti royaliste, s'il est actif et militant, cherchera à l'emporter sur le parti républicain et réciproquement ; un parti démocratique fera la nique au parti conservateur ; et ainsi des autres, tant qu'on fera de la politique de parti, c'est-à-dire qu'on militera pour une cause particulière, à l'encontre évidemment de ceux qui la combattent. En un mot, une armée peut se composer de corps rivaux, mais non pas de corps antagonistes.

Émulation et compétition ne sont pas synonymes.

Tout dernièrement, on a voulu faire parler les évêques contre la nécessité d'une union des catholiques sur le terrain

électoral et législatif. L'enquêteur était tout désigné, comme ancien collaborateur de M. Toiton à *la France catholique*, ce journal où, selon la parole du directeur de *l'Univers*, s'il ne faisait pas œuvre de schisme, il faisait œuvre de division. Les réponses qu'il a publiées (cinq ou six) sont d'autant plus intéressantes que, tout en marquant une répugnance visible pour le nom d'ailleurs équivoque et insolite de « parti politique catholique » (ce qui pourrait signifier un parti républicain catholique, ou un parti royaliste catholique ou un parti démocrate catholique, etc.), néanmoins, elles accordent à préconiser l'union active de tous les catholiques sincères dans la défense des intérêts catholiques sur tous les terrains où ils sont attaqués, y compris le terrain électoral et législatif. C'est ainsi que Mgr Germain, archevêque de Toulouse, se refusant à « solidariser les choses éternelles avec les droites ou les gauches », n'hésite cependant pas à écrire : « Le catholisme doit offrir aux esprits sérieux et honnêtes de tous les partis un *terrain commun* sur lequel ils puissent se rencontrer, *s'unir et combattre*. Il n'exige de personne le sacrifice des convictions que la naissance, la raison, la fidélité, l'intérêt font naître et fortifient ; mais il *groupera* les chrétiens ayant les mêmes croyances (qui assureront leur *unité d'action*) et les opposera comme un *corps vivant et organisé* aux blocs de leurs adversaires. L'avenir appartient aux catholiques qui soucieux, avant tout, de l'avenir de la religion et du bien des âmes, bravant courageusement les traits des partis, demeureront fidèles aux traditions de l'Église et aux directions du Souverain Pontife, dégagés des intérêts éphémères du temps, oublieux d'eux-mêmes, et disposés comme l'étaient nos pères à tout sacrifier pour le triomphe de l'Évangile. » On ne peut en termes plus précis et plus énergiques dessiner le plan d'une action organisée et militante des catholiques sur le terrain où les attaque le bloc sectaire. Mgr Douais, évêque de Beauvais, parle lui aussi d'une « concentration » des forces catholiques. « Que les catholiques, dit-il, se concertent, s'entendent, se groupent, d'abord pour défendre, ensuite pour développer les intérêts religieux ; c'est utile, urgent et même nécessaire. Que pour mieux défendre, ils attaquent, afin de prévenir le prochain retour offensif, c'est

une tactique qui ne surprendra que les naïfs. Napoléon n'a été vaincu que le jour où il n'a plus attaqué... Qu'ainsi, grâce à une *organisation* dont le triple objet est de trouver les ressources d'argent indispensables, de *conquérir la liberté religieuse*, de *protéger l'enfant,* ils créent une force morale immense avec l'opinion, par la presse, et en s'appuyant sur toutes les valeurs sociales; que cette force morale aide la religion, le prêtre, l'Église, tout sera pour le mieux, me semble-t-il» — et à nous aussi.

Et n'est-ce pas ce que prêchait à Angers, le 20 octobre, Mgr du Vauroux, évêque d'Agen, dans son discours sur l'*Unité de l'esprit* dont la première partie est résumée en ces termes par la *Semaine religieuse* d'Angers : « L'unité de l'esprit, c'est d'abord l'union. Il y a une législation sectaire à réformer. Les catholiques ont le devoir d'unir leurs forces dans ce but. Or, le seul terrain sur lequel ils puissent être unis, c'est le terrain catholique. Il est donc urgent que tous s'y placent, en renonçant à toute action qui s'inspirerait de préférences particulières pour un régime plutôt qu'un autre. On objectera que le plus sûr moyen de réformer la législation serait de renverser le régime; mais cela est une théorie, qui ne peut prétendre à faire l'unité, laquelle est avant tout nécessaire. » Eh oui, et il n'est pas nécessaire de multiplier les autorités épiscopales [1], quand nous avons l'autorité du pape pour nous inculquer la même doctrine. Dans l'encyclique *Vehementer*, Pie X nous disait : « Ne vous y méprenez pas; travail et effort seraient inutiles, si vous tentiez de repousser les assauts qu'on vous livrera sans être fortement unis. Abdiquez donc tous les germes de désunion, s'il en existait parmi vous. Et faites le nécessaire pour que, dans la pensée comme dans l'action, votre union soit aussi ferme, qu'elle doit l'être parmi des hommes qui combattent pour la même cause, surtout quand cette cause est de celles au triomphe de qui cha-

1. Cependant, on ne peut se défendre de reproduire le mot d'ordre que, pour les élections de mai 1906, donnait à ses fidèles Mgr l'évêque de Marseille, aujourd'hui cardinal de la sainte Église romaine : « ...Qu'on ne trouve dimanche autour des urnes qu'un parti : le parti de ceux qui croient en Dieu, et qui ne supportent pas d'être privés, par des lois plus oppressives les unes que les autres, du droit qu'a tout homme de le servir comme sa conscience l'exige. »

cun doit volontiers sacrifier quelque chose de ses propres opinions. » Et dans l'encyclique *Gravissimo :* « Ce que peuvent l'entente des volontés et l'union des forces, qu'ils [les catholiques français] l'apprennent de leurs adversaires ; et de même que ceux-ci ont pu imposer à la nation le stigmate de cette loi criminelle, ainsi les nôtres, par leur entente, pourront l'effacer et la faire disparaître. »

Et, ici encore, Pie X n'est que le continuateur de Léon XIII. L'encyclique *Immortale Dei* se terminait par un éloquent appel à l'oubli des dissensions purement politiques dans l'intérêt du salut public : « Dans une lutte, disait le Souverain Pontife, où les plus grands intérêts sont en jeu, il ne faut laisser aucune place aux dissensions intestines ou à l'esprit de parti ; mais dans un accord unanime des esprits et des cœurs tous doivent poursuivre le but commun, qui est de sauver les grands intérêts de la religion et de la société. Si donc par le passé, quelques dissentiments ont eu lieu, il faut les ensevelir dans un sincère oubli[1], » et non pas les entretenir pieusement en en faisant le pivot des partis. Dans l'encyclique *Sapientiae Christianae*, après avoir déclaré que « les chrétiens ne satisferaient pas de tout point ni de façon utile à leurs devoirs, en s'en allant à la bataille séparément les uns des autres[2] », il pose cette règle inviolable : c'est, que « dans les affaires publiques, inséparables des lois de la morale et des devoirs religieux, la première chose à regarder est en tout temps, l'intérêt de la foi religieuse. Que s'il vient à être mis en péril, alors c'est le moment pour les catholiques de *faire trêve* à toute divergence, pour se porter avec une entière unité de cœur et d'esprit au secours de la religion, bien général et suprême auquel tous les autres doivent être rapportés[3]. » Et qui peut douter que ce moment soit arrivé depuis

1. « In hac quidem de rebus maximis contentione nihil est intestinis concertationibus vel partium studiis relinquendum loci, sec conspirantibus animis studiisque id debent universi contendere, quod est commune omnium propositum, religionem remque publicam conservare. Si quid igitur dissidiorum ante fuit, oportet voluntaria quadam oblivione conterere. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

2. « Quibus officiis non ita, ut oportet, cumulate et utiliter satisfacturi sunt, si alii seorsum ab aliis in certamen descenderint ». (Leo XIII, *Sapientiae Christianae.*)

3. « In ipsa disciplina civitatum, quae a legibus morum officiisque religio-

longtemps pour nous, et pour longtemps encore? Et c'est pourquoi dans l'encyclique aux Français (16 février 1892), le pape s'écriait : « Pauvre France! Dieu seul peut mesurer l'abîme de maux où elle s'enfoncerait, si cette législation, loin de s'améliorer, s'obstinait dans une telle déviation, qui aboutirait à arracher de l'esprit et du cœur des Français, *la religion* qui les a faits si grands. Et *voilà précisément le terrain* sur lequel, *tout dissentiment politique mis à part*, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre par tous les moyens légaux et honnêtes ces abus progressifs de la législation. » Et dans la lettre explicative aux cardinaux qui suivit à quelques semaines d'intervalle : « Sur le terrain religieux ainsi compris, les divers partis politiques conservateurs peuvent et doivent se trouver d'accord. » Mais il n'avait pas attendu jusque-là pour nous recommander cette union active. Dès 1884, dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum Gens*, Léon XIII avait dit : « L'accord des volontés et l'uniformité de la conduite est chez vous ce qu'il y a de plus nécessaire. Il est clair que vos ennemis ne désirent rien tant que de vous voir divisés : dites-vous donc que vous n'avez rien tant à fuir que la discorde, en vous rappelant cette parole : « Tout royaume divisé contre lui-même « périra. » Que si, pour prix de la concorde, il faut sacrifier quelque chose de son avis et de son jugement, qu'on le fasse de bon cœur, dans l'intérêt du bien commun [1]. » Et quelques mois plus tard, écrivant à l'évêque de Périgueux, il marquait son regret de voir « les divisions entre catholiques s'aggraver dans un temps et dans un pays où l'intérêt religieux et l'intérêt national commandent également une parfaite union de tous les esprits et de toutes les forces contre

nis separari non potest, hoc est potissimum perpetuoque spectandum quid maxime expediat christiano nomini : quod ipsum sicubi in periculo esse adversariorum opera videatur, cessandum ab omni dissidio, et concordibus animis et consiliis propugnatio ac defensio suscipienda religionis, quod est commune bonum maximum quo sunt omnia referenda». (Leo XIII, *Sapientiae Christianae*)

1. « Maxime est conspiratio voluntatum et agendorum similitudo necessaria. Profecto nihil magis inimici cupiunt quam ut dissideant catholici inter se : hi vero nihil magis quam dissidia fugiendum putent, memores divini verbi, *omne regnum in seipsum divisum desolabitur*. Quod si, concordiae, gratia, necesse est quemquam de sua sententia judicioque desistere, faciat non invitus, sperata utilitate communi. » (Leo XIII, *Nobilissima Gallorum Gens.*)

l'ennemi commun, c'est-à-dire contre les menées et les assauts de la franc-maçonnerie. Dans ces conjonctures critiques, ce que les catholiques doivent prendre pour règle de leurs jugements et de leur conduite, ce sont les enseignements du Siège apostolique contenus dans le *Syllabus* et dans les autres actes de Pie IX, comme dans les encycliques du pape régnant. Le secret de l'union consistera tout entier dans l'adhésion intérieure à ces enseignements et dans leur mise en pratique, avec un soin constant de *reléguer à l'arrière-plan les divergences* relatives aux questions de personnes et aux matières de moindre importance[1]. »

Et cette union doit-elle être faite d'abdications ou de dissimulations? De dissimulations, si nous déguisons nos convictions intimes, d'abdications si nous les renions? — Nullement, nous n'avons rien à déguiser, rien à renier; le champ des opinions et des convictions reste intact. Ainsi que l'avait spécifié l'encyclique *Immortale Dei* : « Dans les questions de pure politique, comme celles qui concernent la forme du gouvernement et l'organisation de la cité, il y a place pour de légitimes divergences. Il serait donc injuste de faire de leurs opinions politiques un crime à des hommes connus pour leur piété et leur docilité aux décisions du Saint-Siège. Et l'injustice n'en est que plus grande, si, de ces opinions politiques, on fait un grief contre la foi et la religion de leurs adhérents, comme il est malheureusement arrivé plus d'une fois[2]. » Si donc on nous demande le sacri-

1. « Ea quae te angunt, Ven. Frater, Nobis etiam dolori sunt, cum videamus dissensiones inter catholicos homines non quiescere sed invalescere eo praesertim tempore, quo Ecclesiae ac publicarum rerum in ista regione conditio conjunctionem omnium animorum et virium maxime postulant adversus communes hostes, ad consilia nempe massonicae societatis disjicienda et impetus propulsandos. In his temporum ac rerum acerbitatibus quae sit sentiendi et agendi ratio, quam fideles sequi oporteat, quae sit norma ad quam suas mentes et opera dirigere debeant, satis luculenter apparet ex doctrinis ab hac Apostolica Sede traditis, quae tum in syllabo aliisque documentis illustris Decessoris Nostri, tum in Nostris encyclicis litteris continentur. Tota itaque concordiae ratio, quae fideles inter se consociare debet, in eo quaerenda est ut nempe omnium animi in iis doctrinis amplectendis servandisque consentiant, posthabitis contentionibus quae ad privatas caussas et infra res majoris momenti positas referuntur. » (Leo XIII, *Epistola ad episcopum Petrocoricensem*, 27 jun. 1884.)

2. « Siquaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere rei publicae,

fice de certaines vues et sentiments propres, cela doit s'entendre dans le domaine de l'action pratique, où peuvent quelquefois se disputer notre préférence plusieurs méthodes ou tactiques, dont aucune d'ailleurs n'entame ni la solidité de nos convictions, ni la rigueur de nos principes. Ainsi il peut se présenter une occasion où le royaliste le plus convaincu n'estimera pas avoir à faire d'action royaliste militante ni dans l'arène électorale, ni dans l'enceinte parlementaire; de même pour un républicain, de même pour un démocrate, de même pour un conservateur, et ainsi des autres. Dans ces cas, s'abstenir n'est pas renier ni dissimuler quoi que ce soit : c'est se réserver.

Mais il y a des circonstances où on peut douter s'il est à propos de poursuivre ses revendications, ou s'il est préférable d'y surseoir. Tel pourra être porté à croire que la religion et le pays gagneraient également à ce que se posât devant le suffrage universel la question de constitution ; tel autre inclinera en sens contraire. Voilà le genre de conflits pratiques dans lesquels nous pouvons être appelés à faire des sacrifices : et c'est un sacrifice de ce genre que l'Église a demandé aux catholiques de France.

Véritable sacrifice; puisqu'il s'agissait, par esprit de discipline, de renoncer à une attitude en soi parfaitement licite. Sauf l'intérêt supérieur de la religion, dont le péril peut commander une concentration des forces, et par conséquent une trêve entre tous ses défenseurs, rien, absolument rien, n'interdit aux catholiques de militer par les voies légales contre la forme du gouvernement établi, dans un pays où le peuple redevient périodiquement par les élections l'unique maître de ses destinées. Aucune loi ne peut l'empêcher d'user de sa souveraineté pour changer sa constitution, c'est-à-dire pour abdiquer en tout ou en partie entre les mains d'un tiers, pas plus qu'il ne saurait être illicite à un monarque absolu

de ordinandis alia vel alia ratione civitatibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio. Quorum igitur cognita ceteroqui pietas est, animusque decreta Sedis Apostolicae obedienter accipere paratus, iis vitio verti dissentaneam de rebus, quas diximus, sententiam, justitia non patitur : multoque est major injuria, si in crimen violatae suspectaeve fidei catholicae, quod non semel factum dolemus, adducantur. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

de s'associer une Douma dans le gouvernement de son empire. Et, par conséquent, il reste très loisible, en soi, de faire de la propagande légale auprès de ses concitoyens pour les amener à prendre d'eux-mêmes une détermination de ce genre. Il n'y a en tout ceci rien qui puisse être qualifié de rébellion ni de désobéissance au pouvoir, rien qui heurte les principes évangéliques.

Mais là n'est pas la question. La question est de savoir si dans le pressant péril de l'Église, ce n'est pas un devoir pour tous ses fils de s'abstenir de tout ce qui pourrait affaiblir leur action en sa faveur. Or, il est certain que leurs divisions sont une grave cause de faiblesse. Donc les catholiques ont le devoir de surseoir à toute lutte politique qui les tournerait les uns contre les autres.

C'est sur ces questions d'opportunité et de tactique, et sur ces questions seulement, qu'on leur demande de l'abnégation : quant aux autres, l'Église respecte en eux l'indépendance du citoyen.

Récemment, Mgr l'archevêque de Rennes donnait à cette doctrine un relief saisissant dans un discours à l'une de ces ligues féminines qui se disputent sur notre terre de France l'honneur de montrer le chemin aux hommes. « Vous vous placez sur le vrai terrain, leur disait Sa Grandeur, sur le terrain unique du catholicisme... Vous dites à vos concitoyens, avec cette éloquence prenante et conquérante qui est votre secret : Vous êtes républicains, mais vous voulez le bien, soyez des nôtres. — Vous êtes impérialistes, mais vous croyez en Dieu, entrez dans nos rangs. — Vous êtes royalistes, mais, en même temps, vous aimez ardemment l'Église, marchons de concert, la main dans la main et cœur contre cœur. Gardez, vous en avez la liberté, vos convictions et vos préférences ; conservez votre idéal au fond de vos âmes, mais, puisque vous êtes avant tout catholiques, groupons nos bonnes volontés si émiettées jusqu'à présent, et disons tous ensemble : En avant pour Dieu et pour la patrie ! Voilà votre programme. Je n'en connais pas de plus beau. »

Et c'est bien à tort qu'on croirait ce programme en contradiction avec celui que traça jadis Léon XIII, et qui est maintenu aujourd'hui par Pie X. Il n'y aurait contradiction que si

le « terrain constitutionnel » recommandé par le pape devait s'entendre dans ce sens étroit qui, à une trêve momentanée entre partisans des divers régimes politiques, substituerait l'inféodation de l'action catholique à un régime particulier dont l'allégeance s'imposerait à la conscience, on ne sait à quel titre, ni en vertu de quel nouveau droit régalien. Que cette interprétation ait eu cours à la faveur de certaines équivoques dont il est superflu de rechercher la paternité, cela est possible; mais qu'elle se heurte aux démentis les plus autorisés, cela est certain. Ne sera-t-il pas permis de rappeler qu'entre le toast d'Alger et l'encyclique aux Français, Son Éminence le cardinal Rampolla avait pris soin de spécifier, dans une lettre à l'évêque de Saint-Flour, que les droits des prétendants, si droits il y avait, étaient, et en tout état de cause, demeureraient réservés. L'Église, disait-il, en reconnaissant indifféremment tous les pouvoirs de fait, soit monarchiques, soit républicains, n'entend par là « déroger en aucune façon aux droits qui peuvent appartenir à des tiers, ainsi que l'a sagement déclaré Grégoire XVI dans sa lettre apostolique *Sollicitudo*, du 7 août 1831[1]. Dans cette lettre *Sollicitudo* en effet, parue au lendemain de la révolution de Juillet, Grégoire XVI renouvelait une constitution de Clément V, ratifiée par Jean XXII, Pie II, Sixte IV et Clément XI, aux termes de laquelle c'est une chose entendue que dans la pensée de l'Église, par la reconnaissance officielle de « ceux qui président d'une façon quelconque à la chose publique », « nul droit ne leur est attribué, acquis ou approuvé », ni « aucun préjudice ne peut ni ne doit être censé porté aux droits, privilèges et patronages des autres; et qu'aucun argument de perte ou de changement ne doit en être déduit ». « Nous déclarons, décrétons et ordonnons, ajoute le pape, que cette condition de la sauvegarde des droits des parties doit toujours être considérée comme ajoutée aux actes de cette nature[2]. »

1. « Perfunctio hujus muneris, cujus amplitudo humanas res supereminet, nullum infert praejudicium juribus quae forte ad aliquos spectare possunt, velut sapienter declaravit sanctae memoriae Pontifex Gregorius XVI, decessorum suorum vestigia sequens, in litteris Apostolicis die 7 Augusti datis anno 1831, quarum initium *Sollicitudo*. » (Lettre de S. Ém. le cardinal Rampolla à l'évêque de Saint-Flour, 28 novembre 1890.)
2. Grégoire XVI, Constitution *Sollicitudo*.

« La simple lecture de ce document, écrivait en 1894 l'historiographe de Léon XIII, Mgr de T'Serclaës, la simple lecture de ce document auquel renvoie le cardinal Rampolla... montre que c'est bien à tort qu'on a accusé Louis XIII de *canoniser* la République. La condition de la sauvegarde des droits des parties doit, dans les actes du Souverain Pontife régnant, aussi bien que dans tous les actes pontificaux analogues, toujours être considérée comme ajoutée. Il est vrai pourtant de dire que les actes de Léon XIII vis-à-vis de la France déclarent, pour le moment, contraire à l'intérêt suprême des âmes, la défense sur le terrain politique des droits que peuvent posséder les divers prétendants [1]. » A quoi il faut ajouter que Léon XIII aurait regardé comme contraire à l'honneur et à la conscience le calcul hypocrite, la déloyale « arrière-pensée » de ceux qui ne simuleraient une suspension d'armes que pour mieux poignarder leur rival.

Sous ces réserves, on n'aura pas de peine à comprendre que l'*Osservatore Romano*, au lendemain de l'encyclique, ait cru pouvoir publier un article dont la doctrine est ainsi résumée par Mgr de T'Serclaës : « Le Souverain Pontife ne déclare nullement la République française un pouvoir actuellement légitime en soi, tout en n'empêchant pas davantage les catholiques de soutenir cette opinion. C'est là un point de libre discussion [2]. » Et dans cette libre discussion, Mgr Sauvé, ancien théologien du pape au concile du Vatican, ancien recteur de l'Université catholique d'Angers, étant intervenu pour présenter une solution négative, cela n'empêcha pas son mémoire d'avoir donné, au témoignage de Mgr de T'Serclaës, « la formule exacte et pratique de ce que demandait Léon XIII aux catholiques monarchistes [3] ».

Léon XIII était donc fondé, en écrivant à Son Éminence le cardinal Matthieu, alors archevêque de Toulouse, à faire entendre cette opportune déclaration : « Nous n'avons *jamais* voulu rien ajouter ni aux appréciations des grands docteurs sur la *valeur des diverses formes de gouvernement*,

1. Mgr de T'Serclaës, *le Pape Léon XIII*, t. II, p. 632-633.
2. *Ibid.*, p. 473. — 3. *Ibid.*, p. 431.

ni à la doctrine catholique et aux traditions de ce siège apostolique sur le *degré d'obéissance* dû aux pouvoirs constitués. En vous appliquant, vénérable Frère, par la netteté de votre langage, à faire comprendre dans ce sens Nos intentions et Nos exhortations, en sorte qu'on ne puisse y trouver ni prétexte aux insinuations malveillantes, ni *recommandation abusive pour des théories propres à compromettre la concorde*, non à la consolider, vous faites une œuvre agréable à Notre cœur[1]. » Il est assurément regrettable qu'un zèle malentendu soit venu plus d'une fois fausser les instructions du Saint-Père, en faisant réagir sur elles des gestes et des attitudes qui ne se donnaient ni pour un commentaire, ni pour une règle, mais que suffisaient à expliquer les exigences de la politique quotidienne, à une époque où la rupture du Concordat n'apparaissait pas encore inévitable.

En tous cas, la justice demande qu'on le reconnaisse, dans cette campagne dite du « ralliement », nul plus que Léon XIII ne s'est appliqué à maintenir intact le droit des catholiques Français à garder à travers toutes les vicissitudes politiques les espérances aussi bien que les préférences de leur choix. Ce qu'il leur demandait, c'était d'en faire pratiquement et temporairement abstraction, aussi longtemps que l'exigerait l'intérêt de l'unité dans la lutte contre la législation.

En quoi il ne faisait que reproduire les conseils donnés jadis aux catholiques espagnols : « Dans cette guerre si violente et si perfide faite à l'Église catholique, leur écrivait-il en 1882, il est absolument nécessaire que tous les chrétiens mettent en commun leurs énergies, fassent conspirer leurs volontés en vue de la résistance, de peur que la ruse de leurs ennemis ne vienne à bout de les faire tomber séparément sous leurs coups... Divisés en tout le reste, que les hommes des partis opposés s'accordent au moins dans la volonté de sauver la religion de leur pays. Dans ce dessein aussi noble qu'essentiel, tous ceux qui ont au cœur l'amour du nom catholique doivent se considérer comme liés par un contrat à faire taire *pour un temps* leurs querelles politiques, si légitimes

1. Léon XIII, *Lettre à S. G. Mgr Matthieu, archevêque de Toulouse, 28 mars 1897.*

qu'en puissent être à leur heure la poursuite et la défense[1] ».

Et en 1890, écrivant au cardinal Benavides y Navarrete à l'occasion du second congrès des catholiques espagnols : « Puissent, répétait-il, tous les fidèles comprendre enfin qu'ils n'ont rien de mieux à faire que de laisser là leurs misérables et futiles querelles pour liguer leurs forces, et, comme une invincible phalange, se porter au secours de la religion menacée... Avertissez-les, suppliez-les, reprenez-les, et ne leur laissez pas ignorer qu'il est impossible de mettre obstacle à une concorde si nécessaire et si essentielle sans se rendre coupable d'un péché grave[2]. »

Léon XIII ne nous a jamais tenu un langage aussi sévère ; et, cependant, peut-on dire que le danger est moins pressant pour nous et le devoir moins impérieux ? L'Espagne a encore le bienfait d'un enseignement chrétien, d'une religion d'État, jointe à la plus complète liberté du ministère apostolique. En France, avant dix ans d'ici, il en sera comme à Madagascar, où, sous le régime satanique de M. Augagneur, on a vu des instituteurs invités par leurs chefs hiérarchiques à commencer leurs leçons quotidiennes par ces mots sacramentels : « *Tsy misy Andriamanitra*. Il n'y a pas de Dieu[3]. »

Si les catholiques veulent que les petits Français ne reçoivent pas de force, comme les petits Malgaches, le baptême de l'athéisme, s'ils veulent que dans ce pays jadis très chrétien

1. « In tam acri insidiosaque Ecclesiae catholicae oppugnatione, omnino necesse est christianos universos collatis in unum viribus, maximaque voluntatum conspiratione resistere, ne calliditate atque impetu adversorium separatim oppressi succumbant... Fantoresque contrariarum partium, cetera dissentientes, in hoc oportet universi conveniant, rem catholicam in civitate salvam esse oportere. Et ad istud nobile necessariumque propositum, quotquot amant catholicum nomen debent velut foedere icto studiose incumbere, silere paulisper jussis diversis de causa politica sententiis, quas tamen suo loco honeste legitimeque tueri licet. » (Leo XIII, *Cum multa sint.*)

2. « Agnoscant denique omnes hoc sibi esse agendum... ut, misera et inani concertatione relicta, viribus junctis, invictae phalangis instar, consurgant ad caussam tuendam rei catholicae in grave discrimen adductam... Eos itaque, prout res postulaverit, monete, obsecrate et arguite, neque eos latere sinite, optatam hanc concordiam, tantorum parentem et altricem bonorum, sine gravi piaculo praepediri ac scindi non posse. » (Leo XIII, *Ep. ad cardinalem Benavides et Navarrete, archiepiscopum caesaraugustanum*, 19 februar 1890.)

3. Pierre Suau, *la Mission de Madagascar à vol d'oiseau*, p. 67 (Abbeville, Paillart), et *la France à Madagascar. Histoire politique et religieuse d'une colonisation,* p. 589 (Paris, Perrin).

il y ait encore au moins, pour tous, y compris les plus pauvres, la liberté d'assurer à leurs enfants une éducation chrétienne, ils feront bien de ne pas attendre une génération de plus pour se décider à faire front contre la libre pensée.

Quant à ceux qui les dissuadent de s'unir, ou qui leur interdisent d'agir, ils peuvent se payer de raisons plus ou moins bonnes; en réalité, ils commettent une faute dont la gravité ne peut se mesurer que sur les désastres qui en seront la conséquence, et au point de vue religieux, et au point de vue national.

Maurice de la TAILLE.

(*A suivre.*)

ALBERT DE LAPPARENT, SA VIE ET SON ŒUVRE

Le 5 mai dernier, les journaux annonçaient la mort de l'illustre géologue Albert de Lapparent : ce fut un coup douloureux pour ceux, et ils sont nombreux, qui ont puisé dans ses leçons précises et élégantes ou dans ses écrits lumineux et sûrs, la science de la géologie et de la géographie physique. A. de Lapparent avait conquis, depuis quelque vingt-cinq ans, par son seul mérite, entre les savants français, une place éminente : et tous, amis ou adversaires, compatriotes, peut-être surtout étrangers, reconnaissaient son incontestable supériorité. Aussi sa disparition prématurée laisse-t-elle un grand vide; elle est un deuil pour les catholiques, en particulier, dont il professa et pratiqua les croyances avec une fidélité et un désintéressement qui ne se démentirent jamais.

« Il est des hommes dont la vie est à elle seule une prédication plus efficace que le meilleur des sermons. » Ces paroles que Lapparent disait, en 1904, de L. de Bussy, inspecteur général du génie maritime, nous pouvons, avec plus de raison encore, les lui appliquer à lui-même : peu de vies, en effet, par l'union harmonieuse d'une foi profonde et d'un savoir étendu, sont plus aptes à détruire l'inepte préjugé d'une opposition essentielle entre la science et la religion. Dans les *Études*, au lendemain, du décès, une plume autorisée a dit les qualités de l'homme, la foi et le zèle du chrétien : notre but, à nous, sera surtout d'étudier l'œuvre du savant géologue; nous essayerons de définir son rôle prépondérant pour le développement de la géologie dans le dernier quart de siècle.

Albert-Auguste de Lapparent naquit à Bourges, le 30 décembre 1839. Son père, commandant du génie, excellent chrétien, était souvent retenu loin du foyer familial : ce fut Mme de Lapparent, femme d'intelligence élevée et de grand

cœur, qui fut principalement chargée de l'éducation et de la première instruction du jeune Albert. Il fit ses études classiques au lycée Bonaparte et à la pension Landry : lettres, arts, sciences, tout lui ménageait également des succès. Cependant, lorsqu'il fallut faire choix d'une carrière, il demanda à se préparer pour l'École polytechnique. En 1857, âgé de dix-huit ans, il y entrait *premier;* il en sortit *premier* en 1859, et entra à l'École des Mines, d'où il sortit *premier* encore, et, le 30 décembre 1864, il était nommé ingénieur de deuxième classe. Entre tous les professeurs qu'il suivit, il se sentit spécialement attiré vers Elie de Beaumont : celui-ci, de son côté, avait distingué ce jeune homme si bien doué et résolut de l'attacher, quand le moment serait venu, au service de la carte géologique de France : c'est ce qu'il fit en 1868. En attendant, de Lapparent fit, pour ainsi dire, son apprentissage géologique sous le maître incomparable qu'était Élie de Beaumont.

L'œuvre géologique d'Albert de Lapparent est double : elle comprend, en premier lieu, des recherches personnelles sur le terrain, recherches qui se traduisirent par des mémoires ou des monographies locales; mais la partie de beaucoup la plus importante est ce que nous pourrions appeler son œuvre synthétique, qui a son expression principale dans le *Traité de géologie* et dans les *Leçons de géographie physique*. Celle-ci, au grand profit des sciences de la terre, absorbera les années les meilleures et les plus fécondes de sa vie. Nous ne pouvons mieux faire, pour faire connaître le savant géologue, que d'exposer ce double aspect de sa belle carrière scientifique.

Le premier travail d'A. de Lapparent parut dans les *Annales des Mines* en 1865, dès sa sortie de l'École des Mines. Rédigé à la suite d'un voyage d'instruction fait en qualité d'élève-ingénieur, il porte sur une région remarquable, aussi connue des touristes qu'appréciée des géologues, le Tyrol méridional. C'est le pays des montagnes dolomitiques, aux parois verticales, aux pyramides fantastiques, aux énormes tours ceintes de nuées, aux grandes fissures d'où s'échappent des neiges blanches contrastant avec les noires forêts de la base. C'est, pour les géologues, le pays aux fossiles abon-

dants, aux roches variées, aux problèmes alléchants par leur grandeur et leur difficulté. Depuis que L. de Buch avait révélé ce qu'il appelait « une terre sainte où tous les géologues devraient faire un pèlerinage, comme les mahométans à La Mecque », les grands savants du dix-neuvième siècle, de Humbolt, Élie de Beaumont, Scrope, Murchison, G. Rose, Cordier, etc., et, en dernier lieu, le baron de Richtofen, le futur explorateur de la Chine, y étaient accourus à l'envi. C'est cette terre classique que le jeune ingénieur des Mines alla étudier. Le *Mémoire sur la constitution géologique du Tyrol méridional* n'apportait pas et ne pouvait pas apporter sur la région étudiée une de ces solutions presque définitives, après lesquelles il ne reste que peu à faire : ni les circonstances ni la jeunesse de l'auteur ne comportaient un pareil résultat. Ce travail marqua, cependant, un progrès et formula, notamment au sujet des roches éruptives, des conclusions que l'avenir devait ratifier. Du reste, le résultat le plus immédiat fut d'établir la réputation du jeune ingénieur : il s'y montrait déjà avec ses qualités d'élégante clarté, de précision, de puissance généralisatrice; en un mot, il s'y révélait géologue.

Cette compétence déjà reconnue le fit choisir par Delesse comme collaborateur pour la rédaction de la *Revue de géologie*, insérée chaque année dans les *Annales des Mines* et qui résumait les acquisitions nouvelles dans le domaine de la géologie. Ce choix fut particulièrement heureux pour A. de Lapparent : il fut chargé d'analyser les travaux stratigraphiques français et étrangers; il contribua ainsi, pour moitié, à la rédaction de treize volumes. Du même coup, il amassa tout un trésor de documents qui devaient lui être fort utiles plus tard. « Delesse possédait un remarquable esprit de coordination ; aussi est-il vraisemblable qu'il contribua à développer, chez son élève et collaborateur, cette qualité primordiale qui éclate, au plus haut point, dans le *Traité de géologie*[1]. »

L'exploration sous-marine du détroit du Pas-de-Calais constitue pour A. de Lapparent, suivant ses propres expressions, « la phase la plus originale et la plus personnelle de

1. Pervinquière, *Revue scientifique*, 16 mai 1908, p. 610.

sa carrière géologique ». En 1869, il fut nommé secrétaire et rapporteur de la Commission française pour l'étude préliminaire du tunnel sous la Manche. Cette première commission n'aboutit pas, en grande partie à cause des événements politiques et militaires, mais, en 1874, de Lapparent fut encore secrétaire de la nouvelle commission du tunnel, et, en sa qualité de géologue, il eut une part et une responsabilité prépondérantes dans l'œuvre accomplie.

Le projet d'une communication sous-marine entre la France et l'Angleterre était déjà ancien : mais on se préoccupait alors d'une manière plus prochaine de déterminer les conditions de réalisation; et, si l'on voulait n'avancer qu'avec le moins de risques possibles, il fallait établir par des recherches précises les conditions techniques de l'entreprise.

L'aspect si ressemblant des blanches falaises de la côte anglaise, entre Folkestone et Douvres et de celles de la côte française, autour du cap Blanc-Nez, avait fait soupçonner depuis longtemps une identité d'âge et de composition. Les diverses couches qui les constituent : grès vert, argile compacte du gault, marne glauconieuse, craie grise dite de Rouen, craie blanche fissurée, plongent vers le nord-est et affleurent successivement dans cette direction. En 1868, Sir John Hawkshaw mit en avant le projet d'un tunnel à creuser dans la craie grise en se tenant à une profondeur moyenne de 100 mètres au-dessous du niveau de la mer, de 40 mètres au moins au-dessous du fond sous-marin. Cette craie grise argileuse, épaisse de 30 mètres au moins, est une roche imperméable, molle, assez plastique, prédestinée en quelque sorte à un pareil travail; mais se continue-t-elle de rive à rive sous le détroit? et, en cas d'affirmative, ne présente-t-elle pas de ruptures simples, ni surtout des plissements notables ou des fentes accompagnées de rejets, c'est-à-dire des failles? Sir John Hawkshaw, assisté de l'ingénieur Brunel, fit huit cents sondages, dont un bon nombre avec prise d'échantillon, sur le fond du détroit : et cela suffit pour montrer la continuité. Mais, il fallait une recherche plus méthodique et plus minutieuse pour prouver, si possible, l'absence de fentes, de rejets ou de plis pouvant livrer passage aux infiltrations ou couper la direction du tunnel. Ce fut

l'œuvre du *Comité d'exploration* du détroit, organisé par M. Lavalley, administrateur de la Compagnie française, et formé, pour la partie hydrographique, de Larousse, ingénieur hydrographe, et, pour la partie géologique, de Potier et de Lapparent, ingénieurs des Mines.

Le problème à résoudre était compliqué. Il fallait reconnaître, sous la mer, les affleurements des différentes couches qui se montrent sur les deux falaises; il fallait déterminer les accidents (ondulations et, s'il y a lieu, déviations, rejets) de ces lignes d'affleurement, et faire le départ entre ceux qui proviennent des irrégularités de la surface topographique du fond et ceux qui pourraient être dus aux dislocations du sol. C'était une étude combinée de géologie et de géométrie descriptive. Les recherches devaient embrasser un quadrilatère de plus de 300 kilomètres carrés, limité, au nord, par une ligne menée de South Foreland à Calais; au sud, par une ligne parallèle distante de 38 kilomètres : il fallait recouper cette bande par des lignes de sondages parallèles à l'axe du détroit et aussi rapprochées que possible les unes des autres.

Les deux campagnes d'été 1875 et 1876 furent employées à ce travail. L'exécution du programme comportait de nombreuses difficultés : nécessité de définir la position de chaque coup de sonde par rapport à deux points saillants de la côte, nécessité de déterminer la profondeur du fond, de faire des corrections relatives aux déplacements que les courants pouvaient imprimer au bateau; précautions pour recueillir les échantillons, les étiqueter, les conserver, etc. L'état du fond sous-marin, constamment balayé par des courants et le plus souvent libre de dépôts, fut en somme favorable aux recherches : on jeta sept mille six cent soixante et onze fois la sonde et l'on ramena trois mille deux cents échantillons déterminables.

Les résultats furent satisfaisants : on constata que la marne glauconieuse et, par conséquent, la craie grise, non seulement n'étaient pas coupées de failles, mais avaient une allure régulière, sauf, au voisinage des deux côtes, deux plis modérés que le tunnel pouvait aisément suivre par une courbe appropriée. De Lapparent avait été l'âme de l'entreprise; il avait eu un rôle prépondérant dans la conception et dans l'exécu-

tion : la croix de chevalier de la Légion d'honneur fut sa récompense bien méritée. Le chemin sous-marin ne se fera pas de longtemps peut-être ; mais, le jour où disparaîtra la crainte un peu superstitieuse du public anglais pour ce vrai trou de taupe que serait le tunnel sous le cordon des eaux bleues qui ceint les Iles Britanniques, on appréciera sans doute mieux que nous ne pouvons le faire, le mérite de ces explorations géologiques sous-marines.

Nous avons dit que de Lapparent avait été attaché au service de la carte géologique de la France : en cette qualité, il entreprit l'étude du pays de Bray. Le pays de Bray est une verdoyante dépression elliptique, située, comme une fraîche oasis d'herbages et d'arbres fruitiers, au milieu des plateaux labourés de la haute Normandie et de la Picardie : son contour est limité par un talus très raide de craie blanche. Cette dépression, qui a 80 kilomètres au moins de grand axe (de Dieppe jusqu'aux approches de Meaux) et 15 kilomètres de petit axe, n'est occupée par aucun grand cours d'eau ; son fond présente une série de protubérances, enchevêtrées sans ordre apparent. La nature du terrain a permis aux herbes savoureuses de revêtir les collines jusqu'au sommet. Déjà, au commencement du dix-neuvième siècle, d'Omalius avait reconnu, dans les excavations naturelles du Bray, des déchirures où étaient mis au jour des systèmes de couches recouvertes, presque partout ailleurs dans le nord de la France, par des terrains beaucoup plus récents. Elie de Beaumont, dans son admirable description de la carte géologique de France, a énoncé brièvement les particularités du pays de Bray : il le compara justement à un *regard naturel*, résultant d'une lacune des couches superficielles, et qui semble ménagé tout exprès pour nous permettre de scruter la nature intérieure du sous-sol. Ce curieux accident était attribué par lui à un dôme de soulèvement, avec plissement préalable des couches inférieures.

A. de Lapparent fit, pendant de longues années, de cette contrée, l'objet principal de ses recherches géologiques ; il mit à profit les tranchées de deux chemins de fer qui la traversent ; il utilisa les données dont s'était enrichie, depuis trente ans, la paléontologie stratigraphique du bassin de

Paris. Il put ainsi achever l'œuvre ébauchée par Elie de Beaumont. L'ouvrage, intitulé *le Pays de Bray*, dans lequel il consigna le fruit de ses recherches, parut en 1879 et est resté le type classique des *Mémoires pour servir à l'explication de la carte géologique détaillée de la France*. Le volume se divise en trois parties.

Dans la première, après avoir dépeint avec une élégante précision les caractères du paysage, de Lapparent décrit la configuration en quelque sorte géométrique du pays, les zones de culture, et indique les raisons d'ensemble qui font juger à un œil exercé qu'il n'a pas affaire à une vallée d'érosion, mais à un accident topographique relevant des forces intérieures. Après avoir consigné, dans la deuxième partie, le résultat de nombreuses courses en décrivant successivement les divers étages représentés dans le pays de Bray, il aborde, dans la troisième, l'étude du phénomène qui produisit le pays de Bray; s'appuyant sur la disposition actuelle des couches, sur leurs épaisseurs, sur leurs inclinaisons, il rattache l'accident du Bray à un ridement fortement dissymétrique, à un refoulement latéral. A l'époque du plissement des Pyrénées, une impulsion énergique venue du sud-ouest dressa à 500 ou 600 mètres d'altitude un dôme très allongé, dont le flanc nord-est se résolut en une faille rectiligne; l'érosion dispersa à la longue la clef de voûte du dôme et la majeure partie des couches soulevées, de sorte que le pays de Bray est comparable à une tranchée en forme de demi-ellipse très allongée, bordée par des falaises où la craie blanche se laisse voir sous une maigre verdure. Cette tranchée fait apparaître, sur son fond, comme à travers une boutonnière, toute une série d'assises, dont la plus inférieure appartient au jurassique, et qui sont tout à fait propres au développement des herbages.

Bien d'autres travaux personnels d'A. de Lapparent seraient à citer : il présenta à l'Académie des sciences ou lut à la Société géologique de France un grand nombre de notes relatives, par exemple, à diverses formations du bassin de Paris. Cette région si caractéristique du territoire français, il a dû en visiter bien souvent les diverses parties, il a dû l'étudier sous toutes ses faces; il y fut frappé bien des fois des rap-

ports intimes qui existent entre les caractères extérieurs du paysage et la constitution intime du sol. Ces rapports, si bien peints déjà par E. de Beaumont dans ses magistrales descriptions des Vosges et du Plateau Central, de Lapparent les montra avec une saisissante vérité, relativement au bassin de Paris, dans son livre *la Géologie en chemin de fer*, paru en 1888. Il y fait ressortir à la fois la frappante unité de structure de tout le bassin, tenant à la régularité d'ensemble et se révélant par l'orographie et l'hydrographie, et l'extrême variété qui le subdivise en régions naturelles ou *pays*, variété due à la multiplicité des couches, à leurs différences de nature et de dureté et aux effets de l'érosion. Il montre l'inévitable lien qui rattache les accidents et les aspects de la surface terrestre à la composition et à l'architecture du sous-sol, par conséquent, à l'histoire géologique de la région.

Parmi les autres régions étudiées par de Lapparent, citons encore Jersey, dont le sol se rattache par plus d'un trait au Cotentin. De bonne heure, il s'était intéressé aux terrains de l'île anglo-normande. En 1890, avec la collaboration active du R. P. Ch. Noury, l'auteur du meilleur travail sur « la géologie de Jersey », il entreprit, sur des bases plus larges, l'étude de la remarquable série éruptive de l'île. La visite attentive des affleurements, l'examen microscopique de très nombreux échantillons, l'étude minutieuse de près de deux cents plaques minces, tranchèrent définitivement la question de l'âge précambrien des éruptions, et il en décrivit les différents termes dans un mémoire paru en 1892 dans les *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*.

Cependant, comme nous l'avons indiqué, le meilleur de l'œuvre géologique de Lapparent n'est pas dans ses recherches personnelles : s'il l'avait voulu, il aurait pu rivaliser, à ce point de vue, avec les géologues les plus perspicaces et les plus profonds. C'est dans l'ordre didactique qu'il a réalisé une œuvre meilleure, plus utile, plus glorieuse ; c'est par son admirable *Traité de géologie*, c'est par son *Cours de minéralogie*, c'est par ses *Leçons de géographie physique* qu'il a le plus contribué au développement de la géologie, qu'il a fait rayonner à l'étranger l'éclat de la science française, et qu'il a acquis une réputation universelle.

Rappelons la suite des circonstances qui l'amenèrent graduellement à la composition de ses grands ouvrages. Pendant l'été de 1875, Lapparent était occupé à ses sondages de la Manche, quand on lui offrit la chaire de géologie et de minéralogie de l'Université catholique de Paris, qu'on était en train d'organiser : il fut autorisé à accepter, obtint un congé illimité comme ingénieur des Mines, et se prépara à commencer son cours. Ce professorat providentiel allait lui permettre de mettre en valeur ses vastes connaissances et son remarquable talent de parole et d'exposition. Cela dura jusqu'en 1880. A ce moment, se déroulaient les premières phases de la persécution religieuse : de Lapparent fut mis en demeure d'opter entre son titre d'ingénieur et ses fonctions de professeur. Il n'hésita pas : il était catholique trop sincère et trop ferme pour abandonner son poste, devenu un poste de sacrifice et de dévouement. Cette décision, en dépit des apparences, fut heureuse. Ses études, les courses et travaux de géologie auxquels ils s'était consacré jusque-là, l'avaient armé pour l'œuvre que la Providence lui destinait. Sa coopération à la carte géologique de France lui avait permis d'acquérir une remarquable connaissance des terrains de notre pays; sa collaboration, pendant quinze ans, à la *Revue de géologie* de Delesse lui avait donné cette étendue de connaissances si précieuse et si difficile à acquérir. La mise en demeure brutale qui fermait pour lui la carrière des occupations officielles lui donnait la liberté de se vouer tout entier à ses cours de l'Institut et aux admirables ouvrages qui n'en sont que le développement.

Le premier fruit du professorat d'A. de Lapparent, le premier en date et sans doute aussi en importance, fut le *Traité de géologie*, dont les différents fascicules parurent de 1881 à 1883. L'apparition de cet ouvrage fut un événement scientifique. A cela, deux raisons : c'était d'abord, l'absence, depuis vingt-cinq ans, d'un manuel de géologie français vraiment classique et à la hauteur de la science. Maîtres et étudiants étaient réduits à recourir ou à des ouvrages lamentablement vieillis ou à des traductions médiocres d'ouvrages étrangers, eux-mêmes parfois défectueux. Mais le *Traité de géologie* ne dut que pour une faible part son extraordinaire succès à cette

circonstance extérieure ; il le dut principalement à son mérite intrinsèque, au rare talent de l'auteur pour comprendre ou faire comprendre les questions qui sont aujourd'hui du domaine de la géologie générale ou de la géologie descriptive, questions qu'il expose dans un style modèle pour la clarté, la sobriété, l'élégance [1]. Habile à découvrir dans un travail d'intérêt particulier ce qui a une portée générale, l'auteur avait incorporé dans son livre de quelque mille deux cents pages, la substance d'innombrables mémoires en langues diverses, relatifs à toutes les branches de la science géologique : chaque chapitre du *Traité* constitue ainsi, par la plénitude, la méthode et la clarté de son exposé, mais non par l'étendue, une sorte d'encyclopédie sur la matière. Citons, à ce point de vue, les pages où de Lapparent résumait les connaissances acquises sur les roches éruptives qui venaient enfin de livrer au microscope le secret de leur constitution.

Aussi les trois mille exemplaires de cette première édition furent-ils très vite épuisés. La deuxième édition, tirée à quatre mille quatre cents exemplaires, parut en 1885 ; elle fut très supérieure à la première. Outre des additions et des rectifications de grande valeur, l'auteur, comme il le dit lui-même, « procéda à une revision sévère du texte, dont chaque phrase fut, pour ainsi dire, passée au crible ». Fidèle à une méthode qu'il n'abandonna jamais, Lapparent cherche avant tout à se faire « un rapporteur impartial et scrupuleux de l'état actuel de la science » : aussi n'hésite-t-il jamais, ni dans cette édition ni dans les suivantes, à abandonner ses vues antérieures, à modifier des théories que des recherches nouvelles ou une meilleure interprétation des phénomènes rendent moins probables.

La troisième édition (1893) réalisa un progrès plus saillant encore sur la deuxième, tant par l'amélioration des parties théoriques que par l'introduction de données stratigraphiques plus nombreuses sur les différentes parties de la terre. D'abord, l'auteur était mieux armé, comme il le dit lui-même dans sa préface : « Une plus grande expérience du terrain,

1. Ch. de la Vallée-Poussin, *Revue des questions scientifiques*, 1885, t. XVIII, p. 598.

jointe à des lectures plus complètes; quelques voyages, qui lui ont procuré cette vue personnelle des choses à laquelle rien ne saurait suppléer; des réunions internationales, où il a eu la bonne fortune de pouvoir échanger des idées avec presque tous les géologues contemporains; tout cela a précisé, élargi, parfois même sensiblement rectifié la conception qu'il s'était faite de certains problèmes. » De plus, de 1885 à 1893, les recherches avaient beaucoup plus que doublé la superficie géologiquement connue sur notre planète : des essais de synthèse, comme les belles généralisations de Suess et de Neumayr étaient devenues possibles. Quant aux dénominations à adopter pour les terrains sédimentaires, Lapparent s'était concerté avec Munier-Chalmas, le distingué professeur de la Sorbonne; pour les dénominations et la classification des roches éruptives, avec M. Michel-Lévy, l'éminent directeur du service de la carte géologique de France: entente à laquelle on ne peut qu'applaudir et qui introduisit dans la science un peu plus de cet ordre si favorable à son développement.

La quatrième édition, qui vit le jour en 1900, marqua une étape décisive dans la double évolution et de la géologie de jour en jour plus riche en acquisitions nouvelles, et de l'auteur de mieux en mieux « informé sur les problèmes d'une science infiniment complexe ». La géologie est une *histoire*, celle de la formation de l'écorce terrestre. Cette histoire demande a être racontée comme celle de l'humanité, c'est-à-dire en ordonnant le récit des épisodes, de manière à faire ressortir la liaison qui les unit dans l'espace et dans le temps. Les progrès des connaissances géologiques permit à l'auteur d'abandonner l'ancienne méthode *descriptive et analytique* et de se rapprocher de l'idéal, qui consiste dans l'emploi de la méthode *narrative*, c'est-à-dire historique et géographique. C'est ce qu'il fit, d'abord en prenant pour base de la description des terrains, non plus les grands *systèmes*, mais chacun des nombreux *étages* entre lesquels ces systèmes se divisent, ensuite en précisant la description des formations sédimentaires par quatre-vingts esquisses paléogéographiques, représentant la distribution des terres et des mers à chaque période correspondante.

« On ne peut se servir, dit un écrivain anglais, de ces restaurations géographiques des temps passés, sans avoir le vif sentiment de l'énorme somme de recherches qu'elles ont coûté à leur auteur, à travers toutes les publications géologiques des différentes parties du globe[1]. »

La cinquième et dernière édition (1905), avec un peu plus de deux mille pages, a accentué cette tendance vers la méthode narrative, par l'amélioration considérable des esquisses paléogéographiques, par l'utilisation des matériaux d'une exploration géologique qui se fait, sur presque toute la surface du globe, avec une rapidité extraordinaire.

Citons, en particulier, dans cette édition, les chapitres où, mettant en œuvre les remarquables travaux de Suess, Marcel Bertrand, Schardt, Kilian, Haug, Termier, Lugeon, etc., l'auteur a exposé avec une grande ampleur et une admirable clarté les vues nouvelles si grandioses et si suggestives sur l'origine des montagnes.

Tel est, avec les perfectionnements acquis d'édition en édition, cet ouvrage qui, au dire des meilleurs connaisseurs, tient le premier rang dans la littérature géologique, non seulement en France, où il est incontestablement sans rival, mais même à l'étranger. A la richesse du fond le *Traité de géologie* associe une forme irréprochable : malgré l'étendue de l'ouvrage, malgré la complexité des matières, tout s'y déroule dans un ordre lumineux, en une langue simple, élégante, d'une extrême précision, sans trace d'aridité. A. de Lapparent laisse ainsi aux théoriciens et aux travailleurs, non seulement un incomparable inventaire, mais une magnifique synthèse de la science géologique : son livre restera, longtemps encore, pour tous un précieux instrument de travail.

A côté du *Traité*, nous ne pouvons que mentionner l'*Abrégé de géologie*, particulièrement dans ses deux dernières éditions, qui est entre les mains des commençants, et n'est pas moins utile au savant de profession, auquel il sert à s'orienter dans le grand ouvrage et à en saisir plus facilement les vues d'ensemble.

1. *Nature*, de Londres, 14 mai 1908, p. 33.

Le *Traité de minéralogie*, dont la quatrième édition parue au commencement de 1908 a été la dernière publication de A. de Lapparent, eut, malgré le caractère plus mathématique et plus abstrait de la matière, un succès comparable à celui du *Traité de géologie*, en particulier à l'étranger : plus de la moitié des deux mille deux cents exemplaires de la première édition passèrent la frontière. Ce succès tenait sans doute à plusieurs causes : l'admirable clarté que le professeur de l'Institut catholique savait porter dans les matières les plus difficiles, la prédominance donnée aux espèces minérales contenues dans les roches, l'importance attribuée aux caractères microscopiques qui font de ce *Traité* comme une introduction à l'étude de la pétrographie, enfin peut-être, pour un certain nombre de lecteurs, la grande notion d'*ordre* resplendissante particulièrement en cristallographie et qui est nettement mise en lumière.

Les *Leçons de géographie physique* peuvent figurer dignement à côté du *Traité de géologie* : les deux mille deux cent cinquante exemplaires de la première édition (1896), s'écoulèrent en moins de deux ans, résultat qui prouve à quel point l'œuvre était opportune et manifeste l'intérêt qu'elle excita. La deuxième édition vit le jour en 1898, et la troisième en 1907. Cette dernière a été accrue d'un *Index alphabétique*, dans le genre de celui qui rend les recherches si aisées à travers les mille neuf cents pages du *Traité de géologie* ; c'est un détail dont l'importance n'échappera pas à ceux qui ont eu à manier fréquemment des ouvrages d'ailleurs de grande valeur, mais dépourvus de ce très utile complément.

Les *Leçons de géographie physique* ne sont pas un traité complet de la matière ; l'auteur laisse de côté une partie du vaste domaine de la géographie physique, pour s'en tenir à peu près à ce qui rattache la géographie à la géologie : aussi avait-il songé à intituler son ouvrage « Géomorphogénie » ; ce sont, en effet, à proprement parler, des leçons sur la genèse des formes géographiques. Au moment où ce livre parut, la géographie était, en France, dans un état de décadence profonde : satellite et servante de l'histoire, et à ce titre, rattachée par l'enseignement officiel aux Facultés des lettres, comme si elle n'avait d'autre but que « de permettre de sui-

vre sur un dessin les évolutions des conquérants et des peuples », elle se réduisait trop souvent, dans les ouvrages classiques, à d'interminables listes de noms sans relief et sans vie.

De rares esprits s'étaient intéressés au terrain pour lui-même, et encore seulement au point de vue descriptif, à peu près dans les conditions où l'on peint une nature morte. Pendant ce temps, aux États-Unis, en Allemagne, en Autriche, etc., une remarquable évolution s'était produite : la vraie science géographique y était née. Cette géographie rationnelle ne se contente plus de décrire les formes terrestres, elle cherche à les comprendre et à les expliquer. Et comme les formes extérieures sont souvent commandées par les structures internes et gardent la trace des états antérieurs du sol, la géographie doit faire appel aux conclusions de la géologie ; elle devient, suivant une formule connue, « l'étude du présent de la terre à la lumière du passé ». Si de Lapparent ne fut pas le seul initiateur de cette nouvelle conception de la géographie en France, nul plus que lui n'a contribué à la faire triompher. Sa *Géologie en chemin de fer*, qui est, dans le cas particulier du bassin de Paris, une excellente démonstration de la dépendance entre les formes extérieures et la structure interne du sol, parut en 1888, en même temps que le bel ouvrage de MM. Noé et de Margerie, *les Formes du terrain*, qui s'inspire de la même tendance. Les *Leçons de géographie physique*, dont l'apparition « ne fut pas sans causer quelque humeur parmi les détenteurs actuels de l'enseignement géographique », répandit au loin le goût des études de géographie. Car de Lapparent ne se borne pas à exposer d'une manière générale et en quelque sorte théorique, comment, par les réactions réciproques des influences tectoniques, de la composition du sol et des agents d'érosion, naissent et se développent les formes terrestres, et, cela, dans une série de chapitres, qui sont des modèles de précision scientifiqne et de vivante élégance. Il va plus loin, il fait l'application de ces principes aux principales régions de la terre. Cette application n'est pas la partie la moins neuve ni la moins personnelle de l'ouvrage : c'était là « la première tentative faite pour étendre à tout le globe l'analyse des formes géographiques fondée sur l'histoire de leur développe-

ment ». Nulle part, peut-être, de Lapparent ne déploie avec plus d'aisance et de méthode la profondeur et la vaste étendue de ses connaissances géologiques et géographiques. Bien des chapitres seraient à citer, rien de plus vivant et de plus suggestif, par exemple, dans la troisième édition, que la vingt-deuxième leçon, « la description de la chaîne des Alpes ». Les doctrines nouvelles sur l'origine des montagnes, dont l'exposé, dans le *Traité de géologie*, peut rester un peu difficile à suivre pour un lecteur ordinaire, revêt ici une clarté et une sorte de simplicité qui le rendent accessible à tous. Mentionnons encore, dans le même genre, les pages relatives à la chaîne des Andes.

Ces remarquables ouvrages, dont nous venons d'indiquer, d'une manière très insuffisante, le mérite et la haute portée, étaient connus partout; ils avaient porté au loin la renommée de leur auteur et lui avaient acquis l'estime universelle. Les honneurs officiels, il est vrai, manquèrent longtemps au professeur de l'Institut catholique de Paris, qui, cependant, les méritait si bien. Du moins, les sociétés scientifiques indépendantes lui donnèrent fréquemment des marques de confiance : président tour à tour et à plusieurs reprises de la Société géologique de France et de la Société de géographie de Paris, il représenta plusieurs fois ces deux associations aux congrès internationaux, et, grâce à lui, la France garda, dans ces assises de la science, un rang fort honorable. Au Congrès géographique international de Berlin, en 1899, il fit une assez longue communication en langue allemande, et s'exprima avec une facilité d'élocution qui surprit les Allemands, charmés de ce qu'ils considérèrent comme un acte de « haute courtoisie ». En 1900, au Congrès scientifique international des catholiques, à Munich, nommé président, il s'acquitta de ces fonctions délicates, à la satisfaction générale, s'exprimant tantôt en allemand, tantôt en français, avec une aisance et un à-propos remarquables. En 1897, il entra enfin à l'Institut, à la place de Descloiseaux, et, le 13 mai 1907, il fut nommé, au premier tour de scrutin et par 45 voix, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Malheureusement, il n'a joui que peu de temps de cette sorte de consécration de ses travaux.

Cherchons maintenant à caractériser, par quelques traits, la physionomie intellectuelle et l'œuvre d'A. de Lapparent. Disons d'abord qu'il se trouva armé de tout ce qu'il fallait pour réaliser la puissante synthèse qui est son œuvre : « Une curiosité scrupuleuse de tous les détails et de toutes les précisions ; une mémoire méthodique où rien n'était oublié et où tout se classait à sa place ; une puissance d'ordre qui édifiait lentement sur les observations les principes ; pour répandre les doctrines, après les avoir formées, un double et égal talent d'écrivain et d'orateur; l'art exquis de rendre l'abstrait intelligible et la complexité simple... enfin, les dons accessoires eux-mêmes, l'esprit et la malice, qu'il ne dirigeait pas contre les personnes, mais dont il savait utilement se servir contre les systèmes faux et outrecuidants [1]. »

A ces qualités, Lapparent joignit une grande indépendance d'esprit, qui sut ne se lier à aucune école, pas même, ce qui est plus difficile, aux vues théoriques qu'il avait lui-même une fois admises. Élève et disciple préféré d'Élie de Beaumont, il avait voué une vive reconnaissance et un sincère attachement au grand géologue : il n'hésita pas, cependant, à abandonner sa théorie des *cratères de soulèvement*, et à remplacer son hypothèse du réseau pentagonal par celle, beaucoup plus satisfaisante du réseau tétraédrique de Lowthian Green. En sens opposé, le célèbre géologue autrichien Suess, et plus encore son disciple et gendre, Neumayr, avaient tenté une réaction exagérée contre l'ancienne théorie qui expliquait les dislocations de l'écorce terrestre par *soulèvement* ou poussée verticale directe : pour eux, ils faisaient une part prépondérante, presque exclusive, aux affaissements ou effondrements, c'est-à-dire à la chute verticale de compartiments entiers de l'écorce terrestre. De Lapparent refuse de les suivre dans cette voie. Gardant la conception d'Élie de Beaumont, qui attribuait les inégalités de la surface terrestre à un effort latéral de compression, conséquence de la contraction progressive du noyau intérieur, il la dégage de sa malencontreuse liaison avec la théorie inadmissible des cratères de soulèvement, mais, quant à l'origine des

1. Ét. Lamy, *le Correspondant*, 10 mai 1900, p. 623.

montagnes, vraies rides de l'écorce terrestre, il soutient que l'effort latéral de compression peut se résoudre, ici en soulèvement, là en affaissement : aussi, s'appuyant sur l'interprétation naturelle de nombreux phénomènes géologiques, n'a-t-il cessé de combattre cette théorie des affaissements, exagération des vues d'ailleurs géniales de l'école autrichienne [1].

Cette indépendance intellectuelle, alliée du reste à une humble soumission de sa foi, de Lapparent la porta plus loin encore : « Bien que son étude constante, l'œuvre de la création, ait été décrite en grands traits par la Genèse, il ne cherchait jamais à forcer dans le sens du Livre le langage des faits. Certain que Dieu, auteur de la raison humaine et inspirateur des Écritures, ne saurait être en désaccord avec lui-même..., il étudiait sans angoisses, il concluait sans scrupules. Il savait d'avance que toutes les difficultés de conciliation entre les textes antiques et les découvertes modernes sont les apparences passagères d'une expérience en cours, comme des dissonances fugitives qui s'apaisent et se résolvent en une harmonie finale... spectateur attentif des phénomènes terrestres, il acceptait comme loi unique de ses certitudes scientifiques les constatations de l'expérience [2]. »

Un autre trait du caractère intellectuel d'A. de Lapparent, c'est sa grande largeur de vues : un esprit admirablement pondéré, la variété et l'étendue de ses connaissances, la recherche de la vérité en dehors de tout parti pris de coterie ou d'école, semblent l'avoir toujours préservé des vues trop exclusives ou trop dogmatiques qui ne sont point de mise dans les sciences expérimentales. Citons comme exemples les nombreuses questions où l'école *uniformitaire* ou *actualiste* aime à se donner libre carrière, n'acceptant en dépit de son nom, des causes actuelles, que leurs manifestations lentes et peu intenses, comme si le mode d'action intermittent et paroxysmal n'était pas la loi d'action de presque

1. *Revue des questions scientifiques*, t. XXVII, 1890, p. 5 ; t. XLIV, 1898, p. 5. *Traité de géologie*, 5e édition, p. 1919.
2. Ét. Lamy, *loc. cit.*, p. 623.

toutes les forces naturelles. A. de Lapparent a combattu maintes fois ces théories décevantes, où le temps indéfini remplace l'élément dynamique, cependant seul vraiment agissant. Du reste, le progrès même des découvertes géologiques lui a souvent donné raison. Ce sont par exemple, les recherches et les expériences de MM. Fayol et Grand'Eury, démontrant que la houille a pu se former en un temps relativement court, quelques milliers d'années au plus ; ce sont les sondages du *Challenger* dans l'océan Pacifique, démontrant que la théorie de l'affaissement lent des îles coralliennes qui, dans l'esprit de ses tenants, allait de pair avec de longues séries de siècles, est contredite par les faits ; c'est la catastrophe de Saint-Gervais, en Savoie (1892), prouvant avec évidence qu'une avalanche ou une inondation de courte durée produit une érosion plus profonde et dépose des alluvions plus épaisses que ne pourraient le faire de longues années d'écoulement normal ; ce sont, enfin, les *éolithes*, ces prétendus outils de l'homme primitif ou de son précurseur, produits sans intervention intentionnelle dans une fabrique de ciment de Meudon [1].

Ce n'est pas sans doute un des moindres services rendus par de Lapparent à la science géologique que d'avoir contribué, par son ferme bon sens à écarter les hypothèses hasardées et les théories mal fondées.

Enfin, pour terminer, disons que de Lapparent a été un vulgarisateur hors ligne. La vulgarisation croissante de la science est une des caractéristiques de notre temps ; mais elle n'est vraiment féconde que lorsqu'elle est faite par un véritable savant ; elle n'est bienfaisante aux individus et à la société que lorsqu'elle est moralisatrice. Telle fut toujours l'œuvre de vulgarisation d'A. de Lapparent : lui qui ne comptait peut-être pas un supérieur parmi les géologues et n'y rencontrait certainement pas un égal pour la facilité d'élocution, il a fait sortir en quelque sorte la géologie du cercle d'initiés où elle restait confinée, pour la révéler au grand public. On peut dire que même ses ouvrages de science pure

1. M. Boule, *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 26 juin 1905, p. 1729 ; de Lapparent, *Correspondant*, 25 décembre 1905.

y ont contribué : quatorze mille à quinze mille exemplaires de son *Traité de géologie* se sont répandus dans le monde. Mais c'est peut-être encore plus par ses nombreux articles, par ses brillantes causeries éparses dans la *Revue des questions scientifiques*, dans le *Correspondant*, etc., que de Lapparent a exercé auprès du public instruit l'apostolat d'une science saine et sûre. Il savait rendre la science aimable et accessible à tous les esprits cultivés, sans rien lui faire perdre de son exactitude. Sous sa plume merveilleuse, les sujets les plus techniques devenaient abordables aux simples profanes et exerçaient une sorte d'attrait irrésistible. Rien de plus démonstratif, en cette matière, que le succès extraordinaire des études données par lui au *Correspondant* sur *les constructions métalliques et les chemins de fer à l'Exposition*, en 1889 : « plus de vingt mille exemplaires furent demandés à l'administration du *Correspondant* pour le seul chapitre des *chemins de fer économiques.* »

Les écrits de vulgarisation d'A. de Lapparent n'eurent jamais rien de ce positivisme terre à terre qui dessèche les âmes : on peut dire que la Providence créatrice et ordonnatrice du monde y resplendit à chaque page. Ce n'est pas que l'auteur, dans ses ouvrages de science pure, en dehors de circonstances assez rares, fasse mention expresse de l'Intelligence suprême qui gouverne la nature; mais il laisse les faits parler d'eux-mêmes et se plaît à faire ressortir cette grande notion *d'ordre*, qui est la signature inimitable de Dieu dans le monde créé.

Il est, cependant, des circonstances, qui comportent ou exigent du savant chrétien un témoignage plus explicite : c'est avec bonheur que de Lapparent a rendu témoignage à sa foi, quand il en a été besoin. Il a mis au service de sa religion sa science et l'éloquence de sa parole ou de sa plume en d'innombrables occasions : devant les Congrès internationaux de savants catholiques, devant des réunions catholiques de toute nature et de toute dénomination, dans d'humbles et populaires productions apologétiques. Rappelons au moins les conférences données en 1905 à l'Institut catholique de Paris, devant un auditoire d'élite, et publiées ensuite en un petit volume sous le titre *Science et Apologétique*. Dans ces

pages, qui constituent « un des plus beaux hymnes que la science ait chantés en l'honneur du Dieu créateur », le savant et le catholique se montrent dans toute leur noble beauté : A. de Lapparent y réalise le portrait de l'apologiste en matière scientifique tel qu'il l'a tracé à la fin de ce petit livre.

Telle est l'œuvre du maître dont nous pleurons la perte : œuvre grande et féconde, qui se continuera par les nombreux disciples qu'il a formés, surtout par les ouvrages qu'il a écrits. Il est mort trop tôt pour tous ceux qui l'aimaient et qui attendaient encore beaucoup de sa parole et de sa plume. Il est mort plein d'œuvres, ayant tourné vers Dieu et sa gloire les talents qu'il en avait reçus. On peut dire de lui les paroles que Dumas disait d'Elie de Beaumont : « Son âme immortelle et pure a dû quitter sans trouble et sans effroi cette terre, dont il a tant contribué à révéler les splendeurs et à faire admirer les harmonies... »

Joseph MUTHUON.

LA SUPPRESSION DES JÉSUITES

(1773-1814)[1]

IV

LES JÉSUITES APRÈS LA SUPPRESSION SOUS PIE VI

Angelo Braschi, né à Césène le 25 décembre 1717, était l'aîné des huit enfants du comte Marc Braschi et d'Anne Bandi. Son éducation fut confiée aux Pères de la Compagnie de Jésus ; puis, à l'université de Ferrare, il prit les degrés de docteur en droit, entra dans les Ordres et devint auditeur du cardinal Ruffo, Napolitain ; après la mort du cardinal, en 1753, il fut auditeur de son ami le cardinal Rezzonico, le neveu du pape Clément XIII. Pendant ce pontificat et la grande lutte du pape contre Pombal et les Bourbons, « il eut, d'après M. Gendry[2], la discrétion de ne point prendre parti pour ou contre la Compagnie de Jésus et de ne pas encourir, par un zèle intempestif, l'animadversion des ministres des rois. On taxait son silence d'ambition, on l'appelait le fourbe Romagnol. »

Quoi qu'il en soit de ces affirmations de l'auteur, qu'aucune référence ne nous permet de contrôler[3], nous apprenons de lui qu'au conclave de 1774 l'auditeur, devenu trois ans auparavant cardinal, fut suspect aux couronnes; lorsque après trois mois et demi de négociations, à la suite d'exclusions successives, on mit en avant sa candidature, il avait contre lui le Portugal; le consul de France à Rome s'étonnait et écrivait à Paris : « *Grand partisan des jésuites*, il a désapprouvé publiquement la suppression de cet ordre et peu ménagé les cours qui l'ont demandée[4]. » Comme Bernis l'écrivait à la cour, il avait vu, avec peine, persécuter les Jésuites et leur avait donné des témoignages de bonté, sans irriter

1. Voir *Études* du 5 juillet 1908, p. 69.
2. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 16.
3. Au tome II, p. 385, M. Gendry s'oubliera à dire qu'avant son élection, Braschi passait pour être l'ami de la Compagnie.
4. Gendry, *op. cit.*, p. 78.

toutefois leurs ennemis[1]. Si nous voulons trouver des preuves des dispositions du cardinal et du nouveau pape à l'égard des Jésuites, ne recourons pas aux notes diplomatiques ; ce n'est pas là qu'un pape peut découvrir sa pensée : « Le pieux pontife, comme le dit de Ravignan[2], se vit obligé, par les circonstances, de laisser ses ministres et ses nonces protester publiquement et officiellement contre la *prétendue* désobéissance des jésuites de Russie, tandis qu'il écrivait en secret à l'impératrice Catherine en leur faveur et leur faisait donner des gages de sa protection. » Agir autrement eût été, d'une part, compromettre le sort de la religion en ces contrées et s'attirer, d'autre part, des oppositions désastreuses pour l'Église.

A peine élu, Pie VI se retire auprès de Rezzonico, neveu de Clément XIII et ami des Jésuites, et partage familièrement son repas ; puis, à deux heures, le même jour [3], il fait son entrée à Saint-Pierre et bénit le peuple, massé sur la place. Bientôt après, il ouvre l'année jubilaire.

On lui attribuait des desseins fâcheux contre les frères mineurs conventuels, dans la personne desquels, prétendait-on, il voulait se venger du peu de faveur dont il avait joui à la cour de Clément XIV[4]. Pasquino, faisant allusion à des mesures sévères mais justes, qui atteignaient la famille des Massimi, affichait ce mot :

Si hoc in Maximis, quid in minimis ?

Faut-il l'ajouter ? Les mineurs conventuels n'eurent qu'à se féliciter de voir sur le trône de Clément XIV le saint pontife qu'était Pie VI. Un dernier bref du prédécesseur leur avait confié la pénitencerie de Saint-Pierre : ils demeurèrent en possession de cette charge honorable, confiée jadis à la Compagnie.

Recueillons quelques détails sur la conduite du nouveau pape envers les ex-jésuites de Rome ; nous considérerons ensuite le côté officiel de son pontificat et sa conduite à l'égard des souverains dans la question des jésuites de la Russie blanche.

Dès ses débuts, il mande plusieurs fois l'avocat Andreëtti chargé d'instruire le procès du P. Ricci et déclare qu'il veut finir cette affaire, non par faveur, mais par esprit de justice ; il intime

1. Moroni, *op. cit.*, t. LIII, p. 88.
2. *Op. cit.*, p. 443, note.
3. 15 février 1775.
4. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 107.

au prélat Alfani de communiquer tous les décrets rendus en cette procédure[1]. Il confie la suprême direction de la congrégation cardinalice, formée à ce sujet par Clément XIV, au cardinal Rezzonico ; il fait ôter la garde rigoureuse qui surveillait les jésuites prisonniers et ouvrir entièrement les fenêtres, en partie murées, de la cellule du Général ; il remplace le major Pescatori par le castellan Ricci, qui aura l'intendance de la prison. Alfani et Macedonio, Buontempo, d'autres favoris de Clément XIV, se sentent menacés[2]. Les deux premiers sont exclus de la congrégation chargée de juger la cause de la Compagnie.

Dans les États pontificaux, tous les anciens membres de l'Ordre sont autorisés à se réunir en tel endroit et en tel nombre qu'ils veulent et à exercer les fonctions de prêtrise. Au Père Général, malade, le pape envoie son propre médecin. Il se fait délivrer toutes les pièces du procès, qui sont entre les mains de Mamachi[3]. Il reçoit, avec une bonté particulière, l'ex-jésuite Angelini, jadis confesseur d'un grand nombre de cardinaux et de prélats, et l'appelle du nom de Père : on remarque qu'il donne le même nom à tous les anciens jésuites qui l'abordent. Il porte de 60 à 80 écus la pension des exilés portugais et fait servir une pension à soixante-dix scolastiques italiens, encore que le bref de suppression ne l'ait prescrite que pour les prêtres de la Compagnie. En la fête de saint Louis de Gonzague (1775), un concours extraordinaire de cardinaux, de religieux, de nobles, à l'église de Saint-Ignace, fait bien voir que la sympathie du pape est partagée par ses sujets ; le bruit court qu'il veut réunir les ex-jésuites en une congrégation de Saint-François-Xavier ; il y en a cent soixante-dix réunis dans l'ancienne maison professe du Gesù[4].

Le ministre d'Espagne, l'insolent Moñino, met le pape en demeure de ne pas tolérer cela, sinon sa cour cessera de payer la pension due aux ex-religieux espagnols[5]. Le Général des Augustins avait fait savoir à la cour de Madrid que les jésuites prisonniers à Saint-Ange allaient être incontinent relâchés ; le pape l'appelle et le réprimande de son indiscrétion. Le nonce de Madrid communique au roi les nouvelles de l'indiscret Général ; le

1. Feller, 1775, t. I, p. 604. — 2. *Ibid.*, t. I, p. 680.
3. *Ibid.*, t. I, p. 754, 831.
4. *Ibid.*, t. II, p. 64, 147.
5. 10 juin 1775, Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 327.

roi ne répond pas, mais Moñino reçoit ordre d'aller en audience et de déclarer que, si le P. Ricci est rendu à la liberté, les ministres des cours bourbonniennes quitteront Rome [1].

Malgré les intrigues des cours, le pape fait libérer successivement le frère Zaccheri, les PP. Leforestier, Français, et Gottié, Napolitain, Fabre et Benincasa, Gautier; tous étaient déclarés innocents, mais devaient promettre de ne point écrire contre le bref [2]. Montès et Gusmâo, assistants d'Espagne et de Portugal, étaient élargis à leur tour, sans plus de formalités qu'on n'en avait mises à les emprisonner: le pape leur assignait une pension de 180 écus [3].

Il restait encore treize ex-jésuites au château Saint-Ange [4].

Le P. Ricci était en prison depuis plus de deux ans. Longtemps servi par un ancien frère, puis par un soldat de la garde et par ce dernier d'une façon peu digne d'un ex-Général d'Ordre religieux, il reçut désormais, par ordre de Pie VI, les soins d'un jeune frère, Maria Orlandi. Sa santé déclinait. Agé de plus de soixante-douze ans, il s'alita, le 16 novembre 1775, malade d'une forte fièvre et d'une affection de poitrine : les saignées et autres remèdes ne purent sauver une santé minée par deux années de détention: il reçut les derniers sacrements le 19. Avant de les recevoir, en présence du frère, du vice-commandant de la forteresse et de seize autres témoins, soldats ou serviteurs, il lut une protestation ; il y déclarait que « la Compagnie de Jésus éteinte n'avait jamais donné aucun sujet à sa suppression, que lui-même n'avait jamais donné aucun sujet, même le plus léger, à son emprisonnement » ; il ne faisait cette seconde protestation que parce qu' « elle était nécessaire à la réputation de l'Ordre dont il était le supérieur » ; « il ne prétendait pas, du reste, qu'on puisse juger coupables devant Dieu aucun de ceux qui ont porté dommage à la Compagnie : il laissait tout le jugement de leurs actes à Celui qui sonde les pensées et les intentions: il pardonnait et voulait mourir avec ce sentiment dans le cœur. Enfin il demandait, au nom de la justice et de la charité, que sa déclaration fût rendue publique [5]. »

1. *Wekelyks Nieuws*, 1775, p. 57, 89. Feller, 1775, t. II, p. 294.
2. Feller, 1775, t. II, p. 375, 449, 607. — 3. *Ibid.*, t. II, p. 690, 770.
4. *Ibid.*, t. I, p. 372.
5. De Ravignan, *op. cit.*, t. I, p. 388-391; Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 513.

Il décéda dans sa prison, le 24 novembre 1775. Il avait désiré être enseveli dans le caveau du Gesù. Le Saint-Père accéda à cette dernière volonté du saint vieillard; il fit tendre de noir l'église de San-Giovanni dei Fiorentini et, après que le corps eût été exposé à la vénération des fidèles, il le fit déposer, le lendemain soir, dans la sépulture des Généraux de la Compagnie. C'est au milieu d'un concours extraordinaire que lui furent rendus les honneurs funèbres.

Évidemment, s'il y avait eu égarement de l'opinion, il y avait, ce jour-là, à Rome, un retour d'opinion en faveur des Jésuites. Le pape, écrivait-on de Rome à Louvain, déclare, dans ses entretiens privés, que lui n'eût pas supprimé la Compagnie [1].

Mais M. Gendry prétend découvrir la pensée véritable de Pie VI dans ses actes publics, mettre un nombre considérable de Jésuites en opposition avec le pape et les déclarer rebelles, réfractaires. Grave accusation, futile cependant, nous le verrons.

Et d'abord, le croira-t-on? M. Gendry blâme sévèrement la protestation « du pieux et vénérable » P. Ricci; si tant est que ce document soit d'une incontestable authenticité, dit-il [2], « il serait un grave motif d'accusation contre le Général ». Pourquoi douter de l'authenticité? Parce que, dit l'auteur, « beaucoup en ont vu la copie, mais aucun n'a produit le document original ». Si, pour cet écrit, comme pour celui de Clément XIV [3], pareil argument suffit, sans autre examen, à fonder un doute, on hésitera devant bien des faits avérés. L'auteur ajoute que « le silence était un devoir et que le P. Ricci le garda *sans doute* ». Il oublie, comme l'écrivait M. Turmel [4], que l'accusé qui, au lit de mort surtout, proclame son innocence, exerce un droit naturel, contre lequel aucune loi ecclésiastique ne saurait prescrire : l'accusé aurait peut-être héroïquement renoncé à se déclarer innocent, s'il ne s'était agi que de son honneur; mais il croyait sa protestation « nécessaire à la réputation de l'Ordre, dont il était le supérieur » : c'était la dernière qu'il lui serait donné de produire. Et personne, avant M. Gendry, n'a songé à se voiler la face devant ce suprême témoignage du

1. *Wekelyks Nieuws*, octobre 1775, p. 259. Ce journal hebdomadaire n'était guère favorable aux jésuites.
2. *Op. cit.*, t. I, p. 324.
3. Voir plus haut, p. 78.
4. Article cité plus haut.

Général mourant. Vraiment M. Gendry conçoit des appréciations d'une rigueur extrême ! L'auteur cite, avec regrets, un éloge funèbre du Général[1], où Clément XIV était blâmé et le rétablissement de l'Ordre plus ou moins annoncé. « Les jésuites, conclut-il, n'observaient donc guère le silence prescrit par le bref. » Il ne nomme pas l'orateur rebelle de Breslau ; mais, en note, il lui oppose l'immense majorité des membres de « l'illustre Compagnie qui se soumit avec une admirable résignation à la plus cruelle épreuve qu'elle ait eu à subir ». S'il avait consulté Feller[2], il aurait vu que l'orateur de Breslau était un dominicain, et le périodiste l'aurait renseigné au sujet d'un éloge funèbre de Clément XIV[3], où un orateur, jésuite celui-là, le P. Matzell de Fribourg, essayait de justifier ou d'excuser ce pape ; à l'exemple d'Abraham, prêt à sacrifier son fils Isaac, dit cet orateur jésuite, le Saint-Père sacrifiait, lui aussi, des fils innocents et dévoués, pour le bien de la paix. « Je ne crains pas de l'avancer au nom de tous, ajoutait-il, quand même la paix, la véritable paix, l'union de l'Église avec Dieu, ne pourraient être rétablies que par l'effusion de notre sang, nous devrions baiser la main qui nous sacrifierait, nous irions avec joie au-devant des prisons, des glaives, de la mort ; quiconque des ci-devant jésuites a pensé, parlé ou agi autrement, n'avait que le nom et l'habit de la Société, et rien de son esprit. »

C'est le dévouement au Saint-Siège jusqu'à la mort, *perinde ac cadaver*, que saint Ignace demande à sa Compagnie. Et beaucoup de jésuites, nous le verrons, se virent placés, par cette considération même, dans une pénible alternative.

Autant les princes chrétiens, pour divers motifs, mirent de fidélité ou d'empressement à correspondre aux décisions de Clément XIV, autant le roi de Prusse, l'impératrice de Russie et même le roi d'Angleterre, s'opposèrent à l'exécution du bref. Les uns, parmi les Jésuites, ne se crurent libres de renoncer à leurs vœux et à leur état que lorsque le bref leur était intimé par l'évêque; les autres jugèrent qu'il fallait céder devant le désir des souverains pontifes, au service desquels leur Compagnie était consacrée. Au fond, pouvaient se dire les premiers (et ils avaient sujet de le croire), Clément XIV et Pie VI sont au regret de ne pouvoir

1. *Op. cit.*, t. I, p. 325-327.
2. Feller, 1776, t. III, p. 182.— 3. *Ibid.*, 1775, t. II, p. 788.

nous reconnaître ; plusieurs d'entre eux surent qu'une autorisation pontificale les mettait en règle avec leur conscience.

Ne nous engageons pas dans le fouillis de dépêches diplomatiques, parfois citées en partie, parfois indiquées seulement, où les deux papes, disons plutôt leurs nonces ou leur secrétaire d'État, répondent aux plaintes, aux menaces de Bernis, de Moñino et autres agents ou ministres des rois : ceux-ci veulent l'extinction absolue de la Société qu'ils ont iniquement persécutée et supprimée dans leurs États [1]. Frédéric, au contraire, est plus soucieux de l'éducation et de l'instruction de la jeunesse que des prétentions des souverains catholiques ; il a prohibé la publication du document pontifical ; il s'adresse directement au pape Clément XIV, il fait savoir que le pape a cédé et permis le maintien des Jésuites.

Il écrit à Voltaire : « Ganganelli me laisse mes chers jésuites qu'on persécute partout. J'en conserverai la précieuse graine pour en fournir un jour à ceux qui voudront, de nouveau, cultiver une plante si rare [2]. »

On répandait deux brefs ou rescrits pontificaux [3] (7 et 29 juin 1774) favorables au désir du roi. Que M. Gendry ne les ait pas découverts dans le bullaire, que l'auditeur du nonce, Garampi, ait nié leur authenticité, est-ce une preuve de leur fausseté ? Que Garampi ait obligé le gazetier de Cologne à se rétracter, que le secrétaire d'État ait ajouté un nouveau démenti à celui de Garampi, sont-ce là des preuves bien décisives ? Frédéric a-t-il menti lorsque, dans une circulaire [4], il annonce que le nouveau pape, Pie VI, « a enfin formellement déclaré qu'il le laisse libre d'employer les moyens nécessaires pour conserver les jésuites dans ses États, afin qu'ils y remplissent les fonctions accoutumées, sans qu'on puisse les *taxer* d'irrégularité » ? Aussi longtemps que le bref de suppression n'était pas légalement publié par les Ordinaires (et certainement le roi le défendait), des ignorants ou des ennemis pouvaient seuls taxer les Jésuites d'irrégularité. Le 27 août 1774, de Berlin, on

4. Les cours s'opposaient même à la nomination d'anciens jésuites comme évêques : tels Mancinforte et Benincasa, évêques de Carpi et de Faenza (Gendry, t. I, p. 322), Benislawski, évêque de Gradara, et Odonyek, évêque suffragant de Mohilow (*ibid.*, t. I, p. 407).

2. 7 et 29 juin 1774.

3. *L'Intrigue des trois cabinets*, p. 135. Paris, 1830.

4. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 299.

écrivait à Feller (est-ce vrai?) que le pontife avait écrit au recteur de Breslau que les Jésuites de Prusse ne pouvaient rien changer à leur manière de vivre [1].

Jusqu'en 1780, au milieu des atermoiements de la diplomatie pontificale, Frédéric garde les Jésuites parce que, écrivait-il[2], « ils ont fait leurs preuves quant à leur talent pour l'éducation ; ce n'est qu'en vivant en corps qu'ils peuvent remplir convenablement cette tâche ». Ils sont soumis à l'autorité de l'Ordinaire. En 1776, il a consenti à ce qu'ils soient sécularisés dans le diocèse de Breslau ; là, le pouvoir des supérieurs expire ; ils sont sous la juridiction d'un prévôt, nommé par l'évêque. Successivement, dans les autres diocèses, le bref est promulgué. Moñino et Bernis voudraient que le pape élevât publiquement la voix contre l'interprétation que le roi a donnée aux concessions romaines ; mais la prudence et le souci des intérêts d'un million et demi de catholiques s'opposent au succès de leurs prétentions. En juin 1780, enfin, le roi a cédé ; les collèges de Brunsberg, de Schottland et de Woltz sont soustraits à la Compagnie de Jésus ; le P. Laski organisa, dans le premier de ces collèges, l'*Institut royal scolaire*[3].

Une situation analogue fut faite aux jésuites du Canada. Le P. Camille de Rochemonteix[4], n'a aucune peine à les justifier. Passés sous la domination anglaise, nous dit-il, ils n'eurent qu'à se féliciter du gouverneur anglais, lord Dorchester, et de Mgr Briand, évêque de Québec : « La triste catastrophe des jésuites, écrivait ce prélat en 1774, m'a affligé et a mis ma bonne foi à l'épreuve ;... le soulagement dans ma peine est venu du côté d'où je l'espérais le moins, du gouverneur, tout protestant qu'il est. » Malgré les stipulations du bref, comme il en informe le pape, « les jésuites ont encore l'habit de jésuite, font les fonctions de jésuites ». Il n'y avait que le gouverneur, lui et son secrétaire qui connussent au Canada le bref. Lorsque le dernier jésuite survivant, le P. Casot, Liégeois, mourut en 1794, les biens des Jésuites, octroyés jadis en vue de l'éducation de la jeunesse canadienne et catholique, ne furent pas définitivement acquis à la couronne. L'Angleterre pro-

1. Feller, 1774, t. II, p. 362.
2. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 306.
3. *Ibid.*, p. 316.
4. Dans son ouvrage, *les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle*, t. II, p. 214 *sqq*.

testante reconnut, en effet, sous Léon XIII, les droits de l'Ordre supprimé par Clément XIV.

V

LES JÉSUITES DE RUSSIE SOUS PIE VI ET PIE VII

Si les intérêts de l'Église, menacés dans tel pays, peuvent engager parfois le Souverain Pontife à faire à des souverains catholiques de dures concessions, telles que la suppression d'une milice bien méritante, le bien des fidèles dispersés parmi les peuples schismatiques peut les amener aussi à faire à des souverains hétérodoxes des concessions, de prime abord étranges et difficiles à sauver du reproche d'inconséquence. N'oublions pas que si la simplicité de la colombe est dans l'esprit de l'Évangile, elle n'exclut pas la prudence du serpent; il ne faut pas le perdre de vue, même quand il s'agit d'apprécier la conduite du Saint-Siège. M. Gendry n'est pas si étranger à cette manière de voir qu'il prenne toujours la parole publique ou les brefs de Pie VI pour l'expression très exacte de sa pensée intime; il sait, en certains cas, apprécier la valeur d'une pièce diplomatique; il ne prétendrait pas, pensons-nous, donner à toute lettre élogieuse du pape ou de son secrétaire d'État, ni aux encouragements qu'il en reçoit lui-même, la portée d'une approbation pleine et entière. Et, par exemple, il sait, au besoin, excuser Pie VI, lorsque au consistoire du 30 mars 1789 ce pape fait du roi Charles III d'Espagne un éloge funèbre, un vrai panégyrique, auquel les amis de la Compagnie auraient souhaité voir ajouter de graves réserves: on n'avait pas oublié, dit l'auteur, « comment le feu roi avait expulsé de tous ses royaumes les membres de la Compagnie de Jésus, et cela avant le bref de suppression. Mais Pie VI ne prétendait faire qu'un éloge funèbre *de pure politesse*. Le moment ne lui paraissait pas opportun pour des critiques ou des blâmes[1]. » Nous n'y contredirons pas absolument. Le pape eût peut-être plus volontiers fait ressortir, s'il y avait eu lieu, le repentir du roi. Ainsi avait-il fait au consistoire du 12 mai 1777, en annonçant la mort du roi de Portugal, Joseph Ier; avant de mourir, ce prince repentant avait fait sortir de prison l'évêque de Coïmbre et quarante-huit

1. *Op. cit.*, t. II, p. 85.

jésuites, injustement détenus depuis dix-huit ans[1]. Mais si M. Gendry admet, dans la bouche du pape, un langage officiel qui ne soit pas l'expression complète de sa pensée, quelle difficulté trouve-t-il, quand il est question des Jésuites, à distinguer entre les relations diplomatiques, où le pape les blâme afin de ne pas contrarier les princes catholiques, et certaines connivences, disons mieux, des concessions incontestables, où les papes les approuvent par égard pour des souverains séparés de la communion catholique ?

S'il avait mieux profité des ouvrages du P. de Ravignan, du P. Zalenski, du P. Gagarin[2] et autres, il y aurait trouvé, outre les dépêches de la diplomatie pontificale que lui ont fournies ses laborieuses recherches aux archives, des documents suffisants à justifier l'inébranlable amour des jésuites de la Russie pour leur mère persécutée ; il aurait aisément admis la thèse, posée et démontrée par le P. Zalenski, de « la Compagnie, *simultanément existante et supprimée*, aux yeux du Saint-Siège[3] ».

Catherine n'entendait pas que le bref de Clément XIV fût publié dans ses domaines ; accru, depuis le partage de la Pologne[4], d'une partie de ce royaume, où les jésuites, au nombre de deux cent un, dont quatre-vingt-dix-sept prêtres, avaient quatre collèges[5] et deux résidences[6], l'immense empire allait créer au pape plus d'une difficulté ; à la vanité et à l'audacieuse énergie de la Sémiramis du Nord, plus d'un représentant de la cour de Rome et le pape lui-même seront contraints de céder. « Pierre le Grand, disait-on à Catherine, a banni les jésuites à tout jamais, en 1719. — Est-ce que la tzarine ne possède pas la même autorité que le tzar ? répondit-elle. Les jésuites resteront pour le moment ; s'ils commettent quelque faute, je les chasserai. Il ne faudra pour cela ni canons, ni soldats[7]. »

1. T. II, p. 70. La reine Marie Ire rétablit les fêtes des saints de l'Ordre, exila Pombal, et dédommagea le pape, qui avait généreusement subvenu à la détresse des jésuites portugais.

2. *Les Jésuites de Russie*, récit d'un jésuite de la Russie blanche. Paris, Palmé, 1872. *Un nonce du pape à la cour de Catherine II, Mémoires d'Archetti.* Paris, 1872. Ces mémoires, comme M. Gendry l'a découvert (t. I, p. 400, note) sont du secrétaire des lettres latines, Tosi, et rédigés en 1805, à la demande de Pie VII.

3. *Op. cit.* Préface, p. XIV.

4. Traité du 18 septembre 1773.

5. Dunabourg, Polotsk, Vitebsk et Orcha.

6. Mohilow et Mscihlaw.

7. Zalenski, *op. cit*,, t. I, p 240.

Inutile d'essayer même de justifier l'évêque *in partibus* de Mallo ; Siestrzencewicz n'était pas de la race de ceux qui vont au martyre pour le droit et la justice. L'évêque de Mallo se laissa nommer archevêque de Mohilow, par la volonté de Catherine ; tandis qu'il s'abstenait de dissoudre les Jésuites, réunis sous l'autorité du vice-provincial Czerniewicz, son suffragant Towiansky, mineur conventuel, jadis élève de Ganganelli, les déclarait réfractaires et rebelles. Deux curés [1], à l'instigation du suffragant, songèrent à publier le bref : ils furent déportés en Sibérie. Le doute, l'hésitation ayant cependant amené un certain nombre de jésuites à déposer l'habit de la Compagnie, le vice-provincial écrivit [2] au pape Pie VI, par l'intermédiaire du cardinal Rezzonico, pour obtenir la permission d'accepter quelques anciens jésuites ; il prit recours auprès du gouverneur de la Russie blanche (Tchernychef) contre certains actes de l'archevêque [3], qui tint désormais les engagements pris en faveur des Jésuites vis-à-vis de la tzarine. La réponse officieuse de Rome [4] lui accorda l'objet de sa demande, le gouverneur impérial, très favorable à l'Ordre, dont l'œuvre éducatrice lui semblait indispensable, s'employa, de plus, au nom de Catherine, à obtenir, pour l'archevêque, l'autorisation d'ouvrir un noviciat. L'autorisation fut accordée [5] et promulguée le 30 juin 1779 [6].

Au milieu de ces négociations et de bien des contradictions, que nous ne pouvons pas nous attarder à exposer, et dont M. Gendry pouvait trouver le détail, la diplomatie des nonces, toujours en éveil, toujours préoccupés des prétentions de la tzarine, mais aussi de l'opposition des princes catholiques, suivait une ligne de conduite qui semblait, par moments, formellement contraire aux jésuites de la Russie blanche [7]. L'archevêque de Mohilow conférait cependant les saints ordres aux jeunes jésuites [8] et sauvait les faibles restes de la Compagnie d'une extinction inévitable.

1. Orcha et Vitebzk.
2. 15 octobre 1775. Sa lettre en partie dans Zalenski, t. I, p. 300-302.
3. Zalenski, *op. cit.*, t. I, p. 304-306.
4. 15 janvier 1776, voir Zalenski, t. I, p. 303 et Gagarin, *Récit*, p. 47-54.
5. 15 août 1778.
6. Voir le sens de cette concession (Zalenski, t. I, p. 321-325). La lettre pastorale de l'archevêque dans Feller, 1779, t. III, p. 194.
7. Voir dans les *Mémoires d'Archetti*, p. 200-206. Notes sur les projets combinés entre Achetti et Siestzencewiez pour détruire les restes des jésuites.
8. *Titulo provisionis imperatoriae* : voir *Récit*, p. 66.

Entendons le jugement que prononce ici M. l'abbé Gendry :

« Pendant qu'à Rome on épuisait toutes les ressources de la diplomatie pour obtenir l'exécution du bref *Dominus ac Redemptor,* des jésuites russes, en petit nombre, s'abritaient derrière Catherine II, essayaient d'éluder le bref de suppression et se flattaient de perpétuer l'existence de leur Compagnie[1]. » Ce langage de M. Gendry respire le parti pris. Assurément, le bref n'était pas promulgué ; il ne sortait donc, en rigueur de droit canonique, aucun de ses effets. Au surplus, les Jésuites n'étaient plus en si petit nombre : depuis 1780, où le noviciat s'était ouvert, sans parler des frères coadjuteurs étrangers, d'abord des ex-jésuites polonais, puis de Prague, de Vienne et, bientôt après, de Rome, de Bologne, de l'Allemagne et de l'Italie, d'autres anciens jésuites ou nouveaux candidats prenaient rang parmi les débris de l'Ordre, toujours vivant. En 1782, le noviciat compte 40 sujets : le provincial Czerniewicz, soutenu par le nouveau gouverneur de la Russie blanche, Potemkin, convoque, avec l'autorisation de la tzarine, une congrégation générale à Polotzk : elle compte 42 électeurs, dont 30 profès [3]. Par 31 voix, Czerniewicz est nommé vicaire général[4]. Dans la pensée des électeurs, un vicaire général gouvernerait, en attendant le rétablissement officiel de l'Ordre et l'élection d'un Général. Appelé à Pétersbourg, Czerniewicz désigna pour provincial le P. François Kareu.

Ce vicaire général était-il légitime supérieur? Les constitutions de la Compagnie reconnaissent au supérieur de la maison où meurt le Général le droit de convoquer les profès les plus rapprochés, afin qu'ils choisissent un vicaire général, si personne n'avait été désigné comme tel par le Général défunt[5]. Les profès de la Russie blanche se crurent en droit de faire une pareille désignation ; sept ans s'étaient écoulés depuis le décès du P. Ricci ; à présent qu'ils n'avaient plus de doute sur la conservation de l'Ordre dans la Russie blanche, et qu'ils espéraient son rétablissement plus ou moins prochain, ils procédèrent à l'élection du P. Czerniewicz. Ils en avaient le droit d'après ce principe incontesté qu'un Ordre

1. *Op. cit.*, t. I, p. 392.
2. Voir Gagarin, *Récit*, p. 68-72.
3. Gendry, t, I, p. 396, 392 *sqq* Zalenski, t. I, p. 377.
4. 17 octobre 1782.
5. Part. VIII, cap. IX, decl. A.

religieux, avec tous ses privilèges, subsiste dans un petit nombre de membres et même dans un seul, et qu'il ne s'éteint qu'avec le dernier, si aucune autre cause canonique de suppression ou d'extinction n'est intervenue [1].

Et plus d'un canoniste sérieux s'est expressément prononcé pour la légitime survivance des jésuites dans la Russie blanche [2].

Dès que la nouvelle de l'élection se fut répandue, il y eut une levée de boucliers dans le camp des irréconciliables ennemis de l'Ordre ; les agents des cours bourbonniennes se mettent à protester et à provoquer des protestations contre les nouvelles qui circulent dans les gazettes : tout ce qui s'est passé en Russie, répondaient les amis de la Compagnie, s'est fait du consentement tacite de Clément XIV [3], et son successeur a tout approuvé. Le secrétaire d'État, Pallavicini, qui a déjà démenti, par dépêche [4], la « prétendue » autorisation pontificale d'ouvrir un noviciat de la Compagnie, blâme l'archevêque de Mohilow d'avoir autorisé la congrégation de Polotzk et l'élection d'un Général [5].

Cependant, un jésuite, après une entrevue avec la tzarine, se rend à Rome. C'est Benislawski ; l'archevêque de Mohilow désirait l'avoir comme coadjuteur avec future succession ; en cela, il déférait aux volontés de la tzarine [6]. Sans passer par Varsovie, où il rencontrerait le nonce Archetti, le jésuite passe par Vienne où il confère avec Garampi et arrive à Rome en mars 1783, avec des lettres de recommandation de Potemkin pour l'agent russe Santini [7]. Une première audience du pape lui permet d'exposer et d'expliquer la conduite de l'archevêque : il ne fut pas possible de la justifier en tous points. Dans une seconde audience, il trouve le pape fort prévenu. Des lettres de Catheriné étant enfin arrivées au Saint-Père, il l'entendit, racontait-il, dire et répéter trois fois ces paroles : « J'approuve les jésuites russes. » Le résultat

1. « Jus collegisi bene remanet in uno. » Glossa ad v. *Collegiatas* in C. Statutum, 22. De electione (I, 6) in 6. Cf. Glossam ad v. *Pauciores* in c. Gratum 2, De postulatione (I, 5). Voy. du reste *Bouix, Jus Regularium*, t. I, p. 537.

2. Voir le P. Vermeersch, *De Regularibus*, t. I., p. 66, n° 99. Nouvelle édition.

3. En 1797, Siestzencewiez disait qu'il avait reçu de Rome, du vivant de Clément XIV, un rescrit : *Tolerari posse*. (Noury, *op. cit.*, p. 405.)

4. Septembre et octobre 1779.

5. Gendry, *op. cit.*, p. 394.

6. *Récit*, p. 74.

7. Gendry, *op. cit.*, t. I, p. 415.

final de ses entrevues et des négociations de Catherine fut, que le 21 décembre 1784, l'archevêque de Mohilow reçut solennellement le pallium des mains d'Archetti, nommé légat du pape à Pétersbourg et, que le 3 février suivant, Benislawski fut sacré évêque par le même légat.

Nous ne nous intéressons pas aux longs et minutieux détails fournis par les pièces diplomatiques. Nous ne relatons ici ni les embarras du pape, ni les menaçantes oppositions des ministres bourbonniens, ni les accusations contre « l'intrigant et ambitieux » Benislawski, ainsi que M. Gendry se plaît à l'appeler. Évidemment, le temps n'était pas venu de reconnaître officiellement les Jésuites de Russie : il était donc au moins inopportun d'éditer alors deux *Mémoires catholiques à présenter à Sa Sainteté Pie VI*, et qui concluaient à la nullité du bref de suppression [1] ; mais, lorsque le 25 juillet 1785, dans la seconde congrégation générale de Polotzk, l'évêque Benislawski affirma, par écrit [2], et sous la foi du serment, que le pape avait ratifié l'élection du P. Czerniewicz, pourquoi ne pas le croire ? Zalenski le fait d'ailleurs observer [3] : les trois brefs aux rois d'Espagne, de France et des Deux-Siciles, dont Theiner se prévalait contre les jésuites russes, ou étaient antérieurs à l'entrevue de Benislawski, ou ne touchaient pas à l'élection ; quant aux relations et pièces diplomatiques, analysées ou indiquées par M. Gendry, aucune ne dément ni n'infirme le récit du jésuite, envoyé par la tzarine. Et quoi qu'en dise notre auteur [4], si un oracle de vive voix peut être considéré dans le for extérieur comme apocryphe et nul, dès qu'il n'est pas revêtu de la signature d'un témoin compétent, l'approbation verbale et le triple *approbo* du pape Pie VI, attesté par l'évêque, pouvaient tranquilliser les consciences hésitantes de quelques jésuites russes. Lorsque l'envoyé de Catherine eut été consacré évêque, malgré les plus terribles oppositions des ennemis de la Compagnie, le

1. Voir Sommervogel, bibliogr. S. J., t. X. En 1780, le P. Borgo éditait *Memoria catholica*... Son ouvrage fut mis à l'index, le 13 juin suivant. Voir Feller, 1781, 15 juillet, p. 469 et 15 septembre, p. 125, et Gendry, t. II, p. 386. En 1783-1784, le P. Dolmi le réédita amplifié en trois volumes *Seconda memoria* ; le pape le condamna par bref du 18 novembre 1788.

2. Son écrit a été inséré dans l'Institutum S. J., édition officielle, 1869, t. I, p. 820.

3. *Op. cit.*, t. I, p. 393.

4. *Op. cit.*, t. I, p. 411.

P. Mazzolari[1] lui écrivit : « De cette heureuse promotion et de votre protection, nous avons sujet de tirer un favorable augure du rétablissement presque certain de la Compagnie dans son ancien état. Et puisque cela se fera, puisse cet événement être prochain et arriver de mon vivant ! mais le poids croissant de mes années m'interdit cette espérance. » Vingt ans s'écouleront avant le rétablissement canonique de l'Ordre dans le reste du monde ; mais bien auparavant, le Saint-Siège le reconnaîtra officiellement en Russie, à la demande du successeur de Catherine.

Ce n'était certes pas l'amour désintéressé de la Compagnie de Jésus qui inspirait les autocrates russes. Le légat Archetti, écrivant au sujet de la bienveillance de la tzarine envers les Jésuites[2], en trouvait la raison dans son zèle pour l'instruction de ses sujets : « Elle se flattait, écrivait-il, que la Russie blanche était la plus heureuse de ses provinces, puisque la jeunesse y est instruite dans les écoles des jésuites. » Mais Dieu se servait d'une princesse schismatique pour conserver l'Ordre de saint Ignace à l'Église et au Saint-Siège.

Le successeur du nonce Archetti, devenu cardinal, fut Saluzzo. « Si le témoignage de Benislawski, nous apprend M. Gendry[3], avait été véridique, et si Rome avait réellement toléré l'existence en Russie de la Compagnie qu'elle avait supprimée (disons mieux : qu'elle avait voulu supprimer) dans le monde entier, Mgr Saluzzo n'aurait pas manqué d'en être informé. » Soyons sérieux, et gardons-nous de nier la valeur d'un oracle de vive voix, à cause d'un document diplomatique qui l'ignore... Or, Saluzzo, continue notre auteur, ne paraît pas être informé ; car le « prétendu vicaire général » étant décédé, il s'inquiète de l'élection, autorisée par Catherine, d'un successeur[4] : il en informe le secrétaire d'État, Pallavicini. Il l'informe aussi de plusieurs articles parus dans des journaux polonais, où l'on affirme l'existence légale des Jésuites : un ancien jésuite allemand, missionnaire à Canton, le P. Mornitz, était venu en Russie pour reprendre l'habit de la Compagnie : « Cette folie, écrit le nonce, n'est pas rare parmi les individus de cette Compagnie éteinte[5]. » La tzarine travaille, dit-il,

1. *Epistolae* citées, p. 244.
2. Septembre 1783. Gendry, t. I, p. 431.
3. *Op. cit.*, t. II, p. 390.
4. 1er octobre 1785.
5. Gendry, *op. cit.*, t. II, p. 393.

à la rétablir en Pologne, pour reconquérir une partie de son influence ; mais les puissances s'y opposeront, il l'espère. En 1791, on a proposé au roi Stanislas d'envoyer une députation au Saint-Père, pour demander le rétablissement de la Compagnie en Pologne; mais le nonce a eu l'habileté d'écarter cette motion, qui « brouillerait le Saint-Père avec les autres cours catholiques ». Cependant, l'année suivante, l'urgente nécessité de contre-balancer l'éducation donnée par les piaristes, partisans du philosophisme, ramène l'inopportun projet; la tzarine n'est pas étrangère à cette agitation polonaise en faveur des Jésuites. La diplomatie du nonce Saluzzo sut empêcher la réalisation du dessein de Stanislas.

La mort de Catherine, en 1796, et l'avènement de son fils, Paul Ier, ne mirent pas la cause des jésuites russes en danger.

Au milieu des bouleversements causés par la Révolution française, on s'apercevait partout que l'œuvre de l'éducation chrétienne, fort compromise depuis vingt ou trente ans, sollicitait une restauration. Le duc de Parme avait rappelé beaucoup d'ex-jésuites dans les trois anciens collèges de ses États ; conseillé par le P. Borgo, il écrivait au vicaire général, Lenkiewicz[1], pour le prier de les incorporer aux glorieux débris que la Providence avait conservés en Russie, et d'envoyer quelques Pères pour ouvrir un noviciat. La crainte de la cour d'Espagne empêcha le pape d'accorder au duc autre chose qu'une lettre confidentielle, qui louait son zèle[2]. Le secrétaire intime du pape, un ex-jésuite, Marotti, de concert avec Mgr Litta, essaya d'obtenir une approbation officielle ; Pie VI agréa l'ouverture du noviciat à Colorno, mais exprima le désir qu'avant de faire leurs vœux simples, les novices se rendissent dans la Russie blanche[3]. N'était-ce pas une nouvelle preuve et la reconnaissance de la légitimité des jésuites russes?

Litta, envoyé comme légat au couronnement de Paul Ier[4], s'employa à son tour, selon les désirs du tzar, à obtenir du pape l'approbation officielle désirée ; l'influence du P. Marotti pouvait faire espérer cette faveur. Mais les malheurs du pape, l'invasion française, la proclamation de la république romaine, le long exil de

1. 23 Juillet 1793. Zalenski, *op. cit.*, t. II, p. 373-375.
2. *Ibid.*, p. 49 ; c'est à Parme que le vénérable P. J. Pignatelli renouvela sa profession le 6 juin 1797.
3. Zalenski, *op. cit.*, t. II, p. 50
4. Avril 1797.

Pie VI, son internement à la chartreuse de Florence pendant onze mois, son transfert à Parme, à Turin, à Briançon, et enfin à Valence, entravèrent toute négociation en faveur des jésuites de la Russie blanche.

Le P. Joseph-Marie Pignatelli[1], qui avait désiré jadis reprendre parmi eux la vie religieuse, put aborder le saint vieillard à Florence (1798-99) : il lui demanda si l'Ordre subsistait vraiment et légitimement dans les États de Russie : « Il subsiste, il subsiste, répondit Pie VI ; s'il nous était donné de le propager par le monde entier, volontiers nous le ferions. » A cette occasion, ajoute un écrivain digne de foi[2], le Saint-Père ordonna à son secrétaire, Marotti, de préparer la bulle du rétablissement général de la Compagnie : « Et nous la publierons nous-même, ajouta-t-il, si Dieu nous met en état de le faire, ou bien nous recommanderons à notre successeur qu'il le fasse. »

Il fut donné à son successeur de reconnaître par le bref *Catholicae fidei* l'existence canonique aux jésuites russes. C'est à la demande du tzar Paul Ier qu'en dépit des oppositions de la cour d'Espagne, le pape Pie, septième du nom, rétablit canoniquement la Compagnie en Russie, le 7 mars 1801. C'était, depuis la mort du P. Lenkiewicz[3], le P. Kareu qui la gouvernait alors comme vicaire général. Trois ans plus tard, le même pape la rétablissait dans le royaume des Deux-Siciles[4] ; successivement il la reconnaissait en Angleterre, en Irlande, en Amérique[5]. Enfin, le 7 août 1814, par la bulle : *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, il étendait au monde entier l'activité des enfants de saint Ignace :

« Le monde catholique, disait le Saint-Père, demande unanimement que cette Société soit rétablie ; nous recevons, tous les jours, des lettres à cet effet de nos vénérables frères les évêques. Placés au gouvernail de la barque de Pierre, agitée par d'incessantes tempêtes, nous ne pouvons refuser l'offre que la Providence nous fait de ces rameurs expérimentés. » La bulle recommandait

1. Voir *Vita del servo di Dio P. Giuseppe M. Pignatelli*, du P. Agostino Monçon, p. 99. Rome, 1883.

2. Le P. Mozzi, dans ses *Mémoires sur la vie du vénérable P. Pignatelli*. Monçon, *ibid.*

3. 10 novembre 1798.

4. Bref *Per alias*, 30 juillet 1804.

5. Zalenski, *op. cit.*, t. II, p. 200.

les membres survivants de la Société et ses nouveaux enfants à la protection des princes de l'Église et des souverains.

On peut juger de la joie des amis de la Compagnie et de ses enfants. Quatre-vingt-six jésuites[1], venus de l'Angleterre, de la Russie et des pays où la Compagnie avait déjà été rétablie, eurent la consolation d'assister à la publication du bref dans l'église du Gesù, en présence du pape : ils voyaient se réaliser une espérance à laquelle les malheurs des temps n'avaient jamais pu les faire renoncer.

La Compagnie de Saint-Ignace recommença sa carrière de lutte pour l'Église et le Saint-Siège : ce fut une carrière de persécutions : sauf les États-Unis d'Amérique, l'Angleterre, l'Autriche, et, depuis 1830, la Belgique et la Hollande, tous les pays la virent périodiquement livrée aux souffrances du bannissement, de la spoliation. Mais les souverains pontifes l'ont soutenue : « Aujourd'hui, écrivait Léon XIII[2], la plupart des ordres religieux partagent les mêmes épreuves : aussi nous plaît-il de leur témoigner, à l'occasion, publiquement, la bienveillance dont nous les entourons. » Et, approuvant l'édition nouvelle du bullaire de la Compagnie de Jésus, il déclarait confirmer, nonobstant le bref *Dominus ac Redemptor*, toutes les lettres apostoliques de ses prédécesseurs depuis Paul III. « Recommandée par le concile de Trente, ajoutait-il, comblée de louanges par nos prédécesseurs, puisse la Compagnie continuer, au milieu de tant d'hostilité contre l'Église de Jésus-Christ, à suivre son Institut pour la plus grande gloire de Dieu et l'éternel salut des âmes ; qu'elle continue à conduire et à ramener les infidèles à la lumière de la vérité, à former la jeunesse aux vertus chrétiennes et aux connaissances utiles, à enseigner, selon la pensée du Docteur angélique, les sciences philosophiques et théologiques. »

Ce document pontifical confirme la vérité qui ressort de ce travail. La Compagnie de Jésus n'a cessé d'exister, et elle est encore aujourd'hui ce qu'elle était avant le bref de Clément XIII ; sans subir aucune interruption effective, elle a été préservée d'une extinction complète après 1773 dans la Russie blanche.

De ce travail ressort la preuve d'une autre vérité : c'est que

1. Zalenski, *op. cit.*, t. II, p. 203.
2. *Dolemus inter plura*, 13 juillet 1886.

l'historien ne peut se priver des connaissances requises pour traiter son sujet, à moins qu'il ne se contente d'éditer et de juxtaposer (sans les résumer simplement) des documents authentiques.

Il n'avait pas fallu attendre les découvertes diplomatiques de M. Gendry pour faire les distinctions nécessaires en appréciant la conduite des jésuites russes. Un ouvrage intitulé : *Histoire civile, politique et religieuse de Pie VI,* paraissait en 1801 à Avignon : un Français catholique romain le composait sur mémoires authentiques ; ces mémoires, moins complets assurément que les documents déchiffrés par M. Gendry, lui permettaient de juger très sainement les jésuites de la Russie blanche. Persécutés dans les États catholiques, dit cet auteur [1], ils vivaient paisiblement dans les États de Catherine. « La France et l'Espagne y vinrent troubler leur repos. Un noble Lithuanien, évêque *in partibus*, établi à Mohilow avec le titre de visiteur apostolique, crut devoir permettre aux jésuites de la Russie blanche de prendre des novices, conformément non aux ordres, mais aux intentions du pape. Aussitôt, grande rumeur de la part des ministres de France et d'Espagne... Ils obligèrent le Saint-Père de demander que le bref de suppression fût publié en Russie, ce qui eût indirectement anéanti l'œuvre du prélat et dissous le noviciat. Catherine fut inexorable. Vainement, on lui objecta l'exemple du roi de Prusse qui avait souffert cette publication : « Chaque souverain, dit-elle, est maître dans ses États. » Grand fut l'embarras de Pie VI : refuser l'impératrice, c'est risquer de détacher du Saint-Siège cinq cent mille grecs-unis, répandus dans la Russie ; acquiescer, c'est, en irritant les cours de Madrid et de Versailles, courir des dangers d'un autre genre et plus graves encore... Pour désarmer la France et l'Espagne, le pape leur adresse un bref, par lequel il déclare nul, illégitime et abusif tout ce qui s'était fait de contraire à celui de Clément XIV. Mais les Jésuites firent voir que le bref de suppression ne pouvait avoir de force dans les États où il n'avait pas été publié : le nouveau bref, qui n'en était qu'une suite, se trouvait par la même raison comme non avenu pour la Russie, où il ne fut jamais légalement connu. La conscience du pape était satisfaite et tranquille : il laissa déclamer les ambassadeurs de

1. P. 231-235. Extraits dans Gagarin, *Un nonce du pape*, p. 144-152.

France et d'Espagne et s'en remit à la Providence sur l'effet de leurs menaces [1]. »

L. DELPLACE.

1. La mission du prince Youssoupoff, d'après Tolstoï (*le Catholicisme en Russie*, 1864), avait pour objet l'élévation au cardinalat de l'archevêque de Mohilow : elle n'aboutit point. L'anonyme ajoute qu'après le retour du nonce Archetti et sa promotion au cardinalat, le prince Youssoupoff fut envoyé à Rome dans la vue d'exécuter un projet qui eût flatté l'amour de Catherine pour la célébrité et celui du pape pour la religion : c'était la réunion des Églises grecque et latine. Il fut impossible de l'opérer pour le moment.

L'ŒUVRE DE SAINT LUC

Par son volume consacré au *Médecin Luc*, M. Harnack inaugurait une trilogie dont le second, puis le troisième terme ont suivi à un an d'intervalle[1]. On n'a pas oublié l'émoi produit dans le monde critique par cette revendication très nette en faveur du troisième évangéliste, que nous avions vu si souvent dépossédé de son évangile et du livre des Actes. Le second et le troisième volume n'offrent pas moins d'intérêt; ils s'imposent à l'attention de nombreux lecteurs, parmi ceux mêmes qui croient un peu moins que M. Harnack à l'infaillibilité des méthodes critiques. Aussi jugeons-nous utile d'en esquisser rapidement le contenu.

I

Regardant comme acquise la conclusion assez répandue qui donne l'évangile de saint Marc pour le plus ancien de nos évangiles et pour une source commune de saint Mathieu et de saint Luc, l'auteur ouvre une enquête sur les développements qui, sans appartenir à Marc, se rencontrent à la fois chez Mathieu et chez Luc. Très importants à tous égards, ces développements représentent à peu près 1/6 de saint Luc et 2/11 de saint Mathieu. Retracer minutieusement l'histoire de leur rédaction serait une entreprise chimérique : en particulier, nul ne peut se flatter de dire avec quelque certitude dans quelle mesure l'un de ces deux évangiles a pu réagir sur l'autre. Faut-il donc se résigner à ne rien savoir sur ces développements, à ignorer en particulier s'ils proviennent d'une source unique ou de plusieurs? M. Harnack ne le pense pas. Reprenant le travail amorcé diversement par MM. Wellhausen, Weiss, Holtzmann, Wendt, Wernle, il confronte avec un soin extrême les textes de Mathieu et de Luc, là où ils paraissent se rencontrer entre eux sans se rencontrer avec Marc. Le résul-

1. Adolf Harnack, *Lukas der Arzt* (1906); *Sprüche und Reden Jesu* (1907); *Die Apostelgeschichte* (1908). Leipzig, Hinrichs.

tat est nettement favorable à l'unité de source. Mathieu et Luc reproduisent, souvent en des termes identiques, un document assez homogène, deuxième source commune de leurs évangiles. Certains indices donnent à penser que Mathieu y introduit çà et là quelques précisions dogmatiques; Luc a dû en remanier le texte d'un bout à l'autre, mais seulement quant au style. Telles sont les grandes lignes d'un premier chapitre.

Un deuxième chapitre renferme une restitution de ce document primitif, en grec; puis une étude lexicographique, grammaticale et stylistique; un inventaire du contenu; une étude sur l'ordre des matières; un relevé des traces possibles de ce document dans la littérature chrétienne, en dehors de la tradition dérivée de Mathieu et de Luc; un examen du fond et une comparaison avec l'évangile de Marc, enfin une conclusion touchant l'origine et la valeur de cette deuxième source.

Un appendice présente la traduction allemande du document restitué. Suivent deux *excursus* concernant la critique du texte en deux passages capitaux.

Le document restitué par M. Harnack, sauf une courte partie narrative au début, se compose presque uniquement de sentences et de discours du Seigneur. On ne peut douter qu'il ne remonte au temps des apôtres; diverses particularités grammaticales dénotent une origine araméenne. Faut-il l'identifier aux Λόγια τοῦ Κυρίου, rédigés en langue hébraïque par l'apôtre saint Mathieu, selon le témoignage de Papias[1]? Le critique s'abstient de trancher la question. Mais il insiste sur le prix incomparable de cet écrit, qu'il juge même antérieur à l'évangile de saint Marc. Le type complet d'évangile créé par saint Marc, et embrassant, outre la doctrine de Jésus, le récit de ses miracles et de sa Passion, et la revendication de sa dignité messianique, devait s'imposer après lui à tous les rédacteurs d'évangiles, soit canoniques, soit apocryphes. Notre document se borne à présenter l'enseignement du Maître, de façon à donner son plein relief à la personne du Messie, sous le titre de Fils de l'homme, emprunté par Jésus à la prophétie de Daniel. Il ne s'étend point jusqu'à la Passion. Le cadre, tout palestinien, et même presque exclusivement galiléen, la portée immédiatement pratique de la prédication du

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.

royaume de Dieu en fonction de la Parousie, nous orientent vers les toutes premières origines du mouvement chrétien.

M. Harnack ose restituer la teneur primitive de la parole du Christ (Mat. xi, 25-29, Luc, x, 21, 22). « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils... » et celle de la parole venue du ciel lors de son baptême (Luc. iii, 22). Nous ne le suivrons pas dans ces opérations très aventureuses, et moins encore dans les inductions qu'il y fonde. Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on prétend reconstituer, en dépit de la lettre de nos évangiles, les origines historiques de la conscience filiale de Jésus. Prétention téméraire et vaine. Par ailleurs, nous avons cru intéressant de signaler un effort hardi pour remonter à la source de la tradition synoptique. Du travail critique accompli, après les réserves nécessaires, il restera sûrement quelque chose. En formulant ces réserves, on ne saurait méconnaître que l'investigation a porté sur une large base, et qu'elle a mis en lumière bien des faits qui ont leur prix.

II

L'auteur des Actes avait assumé une lourde tâche : retracer une histoire aussi touffue, aussi extraordinaire que celle de la première prédication chrétienne, après avoir pris lui-même à cette histoire une part active, et sans attendre le recul que donnent les années; créer un pendant à l'histoire évangélique! Sous quelque aspect qu'on l'envisage, l'entreprise paraît singulièrement hardie : Luc s'en est tiré à son grand honneur.

Ce Grec introduisit dans le courant de la pensée antique l'œuvre des Apôtres, et d'emblée lui assura sa valeur apologétique au regard de l'hérésie. *La puissance de l'esprit de Jésus manifestée dans l'histoire des apôtres* : tel est l'objet du livre. Pierre et Paul se détachent au premier plan ; sans sacrifier l'un à l'autre, l'auteur subordonne le tableau de leurs conquêtes personnelles à la marche triomphale de l'Évangile, parti de Jérusalem pour aboutir à Rome. L'infidélité opiniâtre et haineuse des Juifs lui sert de repoussoir; il met en lumière la conduite de la Providence, réprouvant Israël et appelant la gentilité. D'ailleurs Luc n'a rien d'un antisémite systématique. Quant à l'évangélisation des Gentils, la question posée devant les apôtres dès les premiers jours était, quand les derniers d'entre eux disparurent, depuis longtemps résolue, et dès lors n'offrait plus d'intérêt pour un Grec. Cette

considération interdit d'abaisser la composition des Actes jusqu'à la fin du premier siècle, date où une dizaine de chapitres (VI-XV) ne se comprendraient plus. Dans tout son récit, Luc, loin de poursuivre des visées personnelles, se laisse conduire par une vue très objective des faits. Les pérégrinations des hérauts de l'Évangile, l'accueil qu'ils trouvent dans les milieux juifs et dans les milieux païens, tout particulièrement près des représentants officiels des deux races, les obstacles de toute nature qui se dressent sur leur route, voilà ce qui l'occupe. Écrivain, Luc ne redoute la comparaison avec aucun prosateur de l'époque gréco-romaine; historien, il a subi victorieusement le contrôle des épîtres de saint Paul. M. Harnack ne trouve à lui reprocher que son faible excessif pour le merveilleux : personnellement très modeste, Luc a de sa foi chrétienne une idée si haute qu'il reconnaît et vénère la vertu divine du christianisme en beaucoup d'événements où l'on pourrait penser que la nature agit seule. Pourtant ce n'est pas un illuminé : c'est un médecin, qui d'ailleurs croit à la vertu curative de la prière.

Après son introduction, que nous venons de résumer à grands traits, l'auteur examine en six chapitres la chronologie des Actes, la géographie, le traitement des personnes, des miracles, les sources, enfin diverses questions spéciales.

La chronologie, exempte de prétentions scientifiques, et pauvre de références aux faits de l'histoire générale, est, en revanche, très riche en évaluations de durée, par années, mois et jours. Manifestement, l'auteur a fait appel aux souvenirs d'autrui, là où il n'était pas servi par ses propres souvenirs. L'uniformité de ces indications chronologiques dans toute l'étendue de la narration, y compris les fameux *Wirstücke* où le rédacteur se met personnellement en scène, crée une présomption très forte en faveur de l'unité de composition.

La géographie donne lieu à des observations semblables. L'auteur fait preuve de connaissances personnelles pour certaines contrées, notamment pour la Palestine, la Syrie et les rives de la mer Égée ; pour d'autres, il a consulté. Compagnon de Paul dans son grand voyage d'Occident, il est relativement sobre d'indications topographiques sur l'Italie et sur Rome, sans doute parce qu'il les suppose connues du lecteur.

Les deux personnages principaux, Pierre et Paul, se partagent

inégalement le livre des Actes. Pierre conduit tout, au début; il disparaît au milieu du chapitre XII, pour ne plus reparaître qu'une fois, dans son rôle de chef d'Église, lors du concile apostolique de Jérusalem (chap. XV). Paul, introduit au chapitre VII comme persécuteur, converti au chapitre IX, demeure en scène jusqu'à la fin. Très sobre de jugements, l'auteur des Actes associe pourtant une fois, dans un éloge bien senti, Paul et Barnabé (XV, 26), « ces hommes qui avaient livré leurs âmes pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». La carrière de Paul est résumée par lui-même dans le fameux discours de Milet (chap. XX). Au-dessous des deux apôtres, figurent cinq personnages de second rang : Étienne, Philippe, Barnabé, Jacques, Apollon. Quatre d'entre eux sont caractérisés avec soin, et l'on remarquera que ce sont quatre hellénistes. Seul, Jacques, frère du Seigneur, est laissé dans l'ombre : son rôle à Jérusalem était sans doute trop connu pour qu'il fût nécessaire d'y insister; par ailleurs, il restait en dehors du mouvement universaliste de conquête évangélique. Les autres personnages, apôtres ou collaborateurs de Paul, sont encore plus effacés. Ce qui frappe avant tout, dans ces peintures, c'est le naturel du mouvement et la vie. Tout donne l'impression de la réalité, y compris certaines gaucheries que l'on ne s'expliquerait pas dans une composition artificielle. Coup sur coup, nous entendons trois et même quatre discours apologétiques de saint Paul, avec des notes peut-être imputables à la multiplicité des sources, mais qui, en tout cas, garantissent la sincérité de l'historien. (Chap. XXII, XXIV, XXVI, XXVIII.)

Les miracles sont ici un élément caractéristique, et méritent d'être étudiés à part. M. Harnack commence par les inventorier minutieusement. Il en compte 87, qu'il distribue en 11 catégories. Très inégalement répartis dans le livre, — on en trouve 77 dans la première moitié, 10 seulement dans la seconde, — ces miracles abondent surtout dans les *Wirstücke* : ces fragments, qui ne représentent qu'un dixième de l'ensemble, ne contiennent pas moins de quatorze traits merveilleux. De là, M. Harnack tire une conclusion très hardie : c'est que l'auteur des *Wirstücke* (et du livre tout entier) disposait, pour la première partie, d'une source conforme à son propre goût pour le merveilleux, et que, pour la seconde partie, il ne disposait pas d'une telle source. On demandera peut-être pourquoi expliquer par le caractère littéraire des

sources ce qui procède vraisemblablement de la réalité elle-même. Mais passons. M. Harnack va nous apprendre comment on se débarrasse des miracles, car il ne songe pas un instant à prendre pour argent comptant ces quatre-vingt-sept récits plus ou moins entachés de merveilleux. Il commence par écarter les faits de vision, de prophétie, d'effusion de l'Esprit saint, qui ne sont pas des miracles au sens strict. Puis il passe aux guérisons. Guérisons subites de paralytiques ou d'aveugles : ce peuvent être des faits de suggestion (on cite de telles guérisons à toutes les époques de l'histoire), à moins que ce ne soient tout simplement des produits de l'imagination populaire. En toute hypothèse, la bonne foi de l'historien est ici hors de cause : il a recueilli une tradition, vraie ou fausse, mais probablement contemporaine des faits. Rien n'empêche d'en dire autant des résurrections de morts. La croyance publique a pu faire crédit à Pierre d'un tel miracle ; ou Pierre lui-même a pu croire, de bonne foi, l'avoir opéré. Quant aux accidents subits, tels que la cécité de Paul et celle d'Élymas, ou la mort terrible d'Hérode, ce sont là des souvenirs de faits réels, renfermant sans doute quelque noyau de vérité historique difficile à isoler, mais transformés aussitôt par la légende. Restent les miracles « singuliers » : Ascension, Pentecôte, tremblement de terre (*Act.*, IV, 31), histoire d'Ananie et de Sapphire. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au miracle de la Pentecôte : simple cas de glossolalie, sur lequel Luc s'est exprimé en littérateur. Le tremblement de terre ne tire pas davantage à conséquence, d'autant que le texte ne dit pas précisément que la terre ait tremblé : de fait, ce sont les têtes qui ont tourné dans l'extase, et le narrateur a transporté cela au lieu. L'histoire d'Ananie et de Sapphire embarrasse fort M. Harnack. Il ne croit pas possible d'expliquer cela (avec Pfleiderer) comme une allégorie. Réellement, il ne sait qu'en faire. La mort subite de deux membres de la communauté chrétienne, à Jérusalem, aurait-elle été stylisée d'après Josué, VII, et Levit., X ? ou bien saint Pierre aurait-il réellement prononcé une de ces sentences de mort dont parle saint Paul (*I Cor.*, V, 5) et la sentence se serait-elle réellement accomplie ? toujours est-il que cela est fort ancien, car une telle légende n'a pu se développer dans une génération postérieure. Mais l'Ascension ? L'origine en doit être cherchée hors du cercle des onze. Elle n'a laissé de trace, dans le Nouveau Testament, à part les Actes des apôtres,

que dans la finale (apocryphe) de Marc et dans une addition à Luc, xxiv, 51. Paul ne connaît pas encore cette tradition. D'ailleurs, le prototype d'une ascension visible existait dans l'histoire d'Élie, laquelle se reflète en bien d'autres pages du Nouveau Testament. L'élaboration de ce mythe dut être l'œuvre de la communauté chrétienne de Jérusalem, durant la période qui suivit la dispersion des apôtres, après l'an 12 de l'ère chrétienne. Luc lui-même paraît avoir eu quelque peine à s'assimiler cette nouveauté. Il n'avait pas encore achevé d'y souscrire, quand il composa son évangile; si, au commencement des Actes (i, 1), il dit avoir déjà raconté la vie de Jésus jusqu'à son Ascension, cela ne doit pas s'entendre d'une ascension visible (malgré l'obscure allusion, Luc, ix, 51); l'ascension visible apparaît pour la première fois dans le livre des Actes; là encore, pour la première fois, elle s'entoure de circonstances inédites : ce n'est plus au jour même de la Résurrection, comme on l'avait cru d'abord, mais seulement le quarantième jour, qu'elle s'accomplit, et elle a pour théâtre le mont des Oliviers. Pour créer de toutes pièces une telle légende, ce n'était pas trop de la durée d'une génération. Mais, enfin, Luc recueillit cette création tardive, et l'adopta, aux lieu et place de la tradition plus autorisée qu'il tenait de saint Paul et de saint Marc. — Nous n'avons interrompu par aucune réflexion cette volatilisation méthodique de tout l'élément miraculeux contenu dans les Actes des apôtres. Il nous reste à recueillir la conclusion de M. Harnack. Tels quels, si l'on fait abstraction du seul miracle de l'Ascension, tous ces miracles peuvent être rapportés à une tradition vraiment primitive et contemporaine des faits. D'ailleurs, le merveilleux en est si discret, qu'aux yeux d'une critique équitable ils ne doivent pas disqualifier l'historien. Ce sont, pourrait-on dire, des miracles « à la première puissance » (quant aux *Wirstücke*), ou tout au plus « à la seconde puissance » (quant aux chapitres i à xv); en regard des prodiges exorbitants et puérils qui abondent dans les divers actes apocryphes, et qu'on pourrait appeler des « miracles à la troisième puissance », ceux-ci n'offrent rien que de très naturel.

La question des sources est facile à résoudre pour la seconde moitié des Actes, beaucoup plus compliquée pour la première. Témoin oculaire d'une partie de ce qui advint à saint Paul au cours de ses derniers voyages, Luc a pu, en outre, pour la seconde et

la troisième mission de l'apôtre, faire appel aux souvenirs de Timothée, de Gaïus et d'Aristarque. Pour les événements rapportés dans les quinze premiers chapitres, la recherche n'a plus de points d'appui aussi fermes. M Harnack croit pouvoir distinguer un bloc de tradition hiérosolymitaine ou césaréenne (i-v; viii, 5-xi, 18; xii, 1-24) et un bloc de tradition antiochienne (vi, 1-viii, 4; xi, 19-30; xii, 25-xv, 35). Le premier remonterait, au moins pour une part, au diacre Philippe et à ses filles ; le deuxième, pour une part aussi, à Silas. Le récit de la conversion de saint Paul forme un bloc distinct (ix, 1-28). On ne saurait dissimuler qu'il entre dans ces combinaisons une part d'arbitraire. Il en entre beaucoup plus encore dans le traitement auquel l'auteur soumet les premières pages du document hiérosolymitain. A l'en croire, nous aurions dans ces pages deux versions distinctes des mêmes faits, maladroitement fondues en un tout incohérent : une première version, et de beaucoup la meilleure, comprendrait : iii, 1-v, 16; la seconde comprendrait : ii; v, 17-42. M. Harnack a tant de confiance dans cette conception, qu'il s'étonne qu'elle ne se soit pas depuis longtemps imposée à la critique.

Dans le dernier chapitre, nous nous bornerons à relever quelques traits. Un examen philologique minutieux montre que les particularités de style ne fournissent pas un critère sérieux pour la distinction des sources. Il y a probablement lieu d'admettre une documentation écrite, au moins partielle, pour la tradition hiérosolymitaine, et plus encore pour la tradition antiochienne. D'ailleurs, saint Luc a mis son empreinte sur le tout. Au sujet du décret apostolique du chapitre xv, M. Harnack arrive à une conclusion très intéressante : la teneur primitive de ce décret doit être cherchée dans l'ancienne tradition occidentale, représentée par le *Codex Bezae* et par plusieurs Pères anciens (Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, etc.). La mention des *viandes étouffées*, que portent nos textes grecs et latins, ne serait pas primitive, et ainsi s'évanouirait la difficulté qu'on a éprouvée de tout temps à concilier ces textes (xv, 20, 29) avec le langage de saint Paul aux Galates (ii, 1-10). La solution n'est pas entièrement nouvelle ; mais M. Harnack l'amène à un très haut degré de vraisemblance. Ce résultat acquis, en même temps qu'il périmerait des controverses infinies, confirmerait encore, aux yeux de la critique, l'autorité historique de saint Luc.

Amené à se prononcer sur la date de la composition des Actes, l'auteur ne craint pas de revenir sur l'opinion émise par lui-même en 1897 dans sa *Chronologie der Altchristlichen Litteratur*. Une date postérieure à l'année 78 de notre ère lui semblait alors requise, soit pour justifier le langage de saint Luc en son évangile, notamment sur la ruine du Temple (XIX, 43 *sqq.*, XXI, 10 *sqq.*), soit pour expliquer l'élaboration des croyances chrétiennes touchant les apparitions de Jésus et son ascension. Maintenant il ne répugne plus à reporter la date tout près de l'année 60 ; voici les raisons qui l'y inclinent : 1° il semble bien qu'à l'époque où Luc arrête le récit, les apôtres Pierre et Paul vivent encore ; 2° les paroles que Luc met dans la bouche de saint Paul à Éphèse (XX, 25) montrent l'évangéliste encore ignorant des faits qui nous sont connus par la IIe épître à Timothée ; 3° les Juifs apparaissent partout, dans les Actes, persécuteurs, non encore vaincus et écrasés. Luc, qui relève (XI, 28) l'accomplissement d'une prédiction d'Agabus, ne relève nulle part l'accomplissement des oracles, bien autrement importants, du Seigneur sur Jérusalem ; 4° de la ruine de Jérusalem, il n'existe aucune trace certaine ni dans les Actes, ni dans l'évangile de Luc ; 5° Luc ne montre aucune connaissance des épîtres de saint Paul ; 6° sa terminologie est encore fort archaïque. En particulier, le *Christ* de Luc est simplement le Messie des prophètes ; ce nom n'a pas encore acquis la valeur distincte d'une appellation propre à Jésus. A cet égard, Luc représente un stade antérieur même à saint Paul.

En achevant cette minutieuse enquête, le critique redit une fois de plus son admiration pour le livre des Actes. L'œuvre de saint Luc lui est apparue comme un vrai livre d'histoire, livre non seulement solide et respectable, mais, à bien des égards, extraordinaire. Le seul tort de Luc fut de se laisser trop souvent fasciner par le merveilleux : la légende chrétienne s'était développée avec une rapidité prodigieuse ; l'historien en subit le charme, et la fixa pour jamais dans ces pages sincères. D'ailleurs, après avoir subi ce charme, il s'en affranchit aussitôt, et quitte le terrain mouvant de la légende pour prendre pied en pleine réalité historique. Son récit opère pour nous ce qu'aucun effort d'invention n'aurait pu suppléer : la jonction entre les épîtres de saint Paul et l'Évangile. Par là, Luc est, en un sens vrai, le créateur du Nouveau Testament, et le créateur de la Tradition apostolique.

Si incomplète que soit notre analyse, le lecteur a dû entrevoir quels trésors de vraie science recèlent ces deux volumes, et sans doute il a été frappé comme nous d'un douloureux contraste entre la fécondité de cette méthode lorsqu'elle s'en tient aux données de fait, et sa stérilité lorsque, dominée par des vues à priori, elle s'attaque au surnaturel pour le dissoudre par les procédés de l'exégèse rationaliste. Le sérieux du livre des Actes, considéré comme histoire, s'impose au savant; mais, d'autre part, ce bagage de quelque quatre-vingt-sept miracles ou groupes de miracles, constitue un obstacle insurmontable à l'acceptation pure et simple de cette histoire. De là, le singulier traitement dont on a pu apprécier les détails et le résultat.

Sans nous arrêter à plusieurs autres points, qui mériteraient ici discussion, nous relirons l'une des pages auxquelles on oppose ainsi une théorie toute faite, et nous demanderons si vraiment pleine justice a été rendue au texte de saint Luc. Il s'agit des événements qui marquèrent le séjour de Paul et de Luc à Malte (xxviii, 7-10) :

« Il y avait dans le voisinage des terres appartenant au premier personnage de l'île, nommé Publius, qui nous reçut et nous donna pendant trois jours l'hospitalité la plus amicale. Il se trouva que le père de Publius était alors au lit, en proie à la fièvre et à la dyssenterie. Paul alla le visiter, pria, lui imposa les mains et le guérit. Sur quoi, tous les autres malades qui étaient dans l'île vinrent le trouver et furent guéris. Ils nous comblèrent d'honneurs, et, à notre départ, mirent dans le vaisseau tout ce dont nous avions besoin.[1] »

Voilà donc des maladies observées par un médecin dont le diagnostic n'est pas suspect, déclarées par les malades eux-mêmes,

1. Ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἰάσατο αὐτόν. Τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς... On a déjà souligné la valeur de ces mots : ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας... ἰάσατο, et M. Harnack en fait la remarque page 19. Si le procédé employé dans la guérison des autres malades n'est pas expliqué autrement, c'est sans doute qu'il n'offrait rien de nouveau : προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο. Il y a là une simple constatation médicale ; pas un mot de saint Luc n'insinue qu'il ait pris personnellement part à ces guérisons, et toute sa narration indique au contraire qu'il les tient pour des miracles de Paul. Les mots : ἐτίμησαν ἡμᾶς ne sont pas une difficulté contre cette interprétation.

en grand nombre; puis, à la prière de Paul, disparaissant subitement, sous les yeux du même médecin qui n'a point fait usage de son art, de l'aveu des mêmes malades qui prodiguent à Paul et à son compagnon les marques de leur reconnaissance. Luc dit expressément que tous, sans exception semble-t-il, ont été guéris par l'opération de Paul, et que c'est uniquement à titre de compagnon de Paul, qu'il a reçu des marques de reconnaissance. Cependant, on nous assure que la science médicale de Luc n'a pas été étrangère à ces guérisons, et l'on retourne son propre témoignage pour lui donner un démenti catégorique. Il est clair que si l'on transforme ainsi les faits sur lesquels Luc dépose pour les avoir vus, nous devons nous attendre à voir transformer plus profondément encore les faits que Luc connaît seulement par ouï-dire. Effectivement, on prend avec le souvenir de la vie de Jésus de plus grandes libertés. Mais alors, ne renonce-t-on pas à la méthode scientifique pour se lancer dans le champ de l'hypothèse ? et vraiment était-ce la peine de mettre dans les discussions philologiques tant de rigueur, pour s'en départir en matière plus grave et plus délicate ?

Nous n'avons relevé qu'un fait, parmi les quatre-vingt-sept auxquels M. Harnack applique sa méthode. On avouera que l'exemple n'est pas pour inspirer beaucoup de confiance. Il serait aisé de multiplier ces observations. En particulier, cette genèse de la légende chrétienne qui, entre la date du dernier séjour des apôtres à Jérusalem et celle de la rédaction des Actes, aurait produit, parmi bien d'autres choses, la croyance à l'Ascension visible du Fils de Dieu, est tellement hérissée de postulats, que le lecteur le moins prévenu en faveur de la tradition doit hésiter à l'admettre. Il faudrait admettre, en effet, que Luc a découvert l'Ascension visible du Fils de Dieu, entre la date à laquelle il rédigea son évangile et celle à laquelle il rédigea les Actes. Il faudrait admettre qu'il a dissimulé cette découverte, puisque, au commencement des Actes, il affirme simplement avoir conduit son évangile jusqu'à l'Ascension de Jésus. Il faudrait admettre qu'il s'est séparé sur ce point capital de son maître Paul, encore vivant. (M. Harnack, on s'en souvient, juge vraisemblable que les Actes furent écrits du vivant de Paul.) Il faudrait admettre qu'il a dissimulé cette séparation d'avec Paul. Il faudrait admettre qu'après le séjour de deux ans qu'il avait fait à Jérusalem avec Paul, et où il eut tout le loisir

de s'enquérir des traditions locales sur les faits qui suivirent la résurrection de Jésus, il accomplit une évolution qui l'amena à affirmer d'abord, dans son évangile, une ascension quelconque, et puis, dans les Actes, une ascension visible. Il faudrait admettre qu'il a dissimulé cette évolution et le désaccord permanent où elle le mettait avec Paul. Il faudrait admettre qu'il a accompli cette évolution sous des influences qui nous sont totalement inconnues, et qui, selon toute apparence, ne doivent pas être cherchées à Jérusalem. Il faudrait admettre que les passages de son évangile où l'on avait cru jusqu'ici voir obscurément indiqué ce qui est dit clairement dans les Actes, n'ont pas le sens qu'on leur avait attribué. Il faudrait admettre que toute la série d'apparitions du Seigneur rappelée par saint Paul (*I Cor.*, xv, 5-7) ne saurait trouver place dans le cadre historique tracé par le compagnon le plus fidèle de saint Paul. Voilà, sans parler des problèmes critiques relatifs à Luc, xxiv, 51, et à Marc, xiv, 9-20, assez de difficultés intrinsèques à l'hypothèse de M. Harnack, pour qu'il y ait lieu d'y regarder de plus près.

Rejeter les faits de l'histoire chrétienne est plus facile que de les remplacer. L'école de Tubingue en a déjà fait l'expérience, et la méthode plus rigoureuse appliquée aujourd'hui à l'étude des origines chrétiennes a condamné presque toutes les constructions de cette critique aventureuse. M. Harnack fait, certes, assez large la part du feu, et on doit lui en savoir gré. Mais, d'autres viendront après lui qui la feront plus large encore, et la réaction contre la fantaisie ne s'arrêtera que le jour où, à force d'user des systèmes, la critique rendra les armes à la tradition chrétienne. On ne fait point sa part à la vérité. Le christianisme tout entier, histoire et métaphysique, réclame le bénéfice du droit commun. Le savant dont nous venons d'analyser les derniers travaux aura, pour une grande part, contribué à orienter les esprits vers cette voie, et il conviendra de s'en souvenir, même après que d'autres y seront entrés plus résolument et l'auront suivie jusqu'au bout.

Adhémar d'ALÈS.

BULLETIN DES MISSIONS

Statistiques et Atlas

I

« Jusqu'à présent toute statistique romaine sur les missions étrangères est, non seulement un factum déclamatoire, une œuvre de parti pris, mais encore une confusion grossière de chiffres inconciliables. » Dans ces paroles de l'allemand G. Warneck, on sent le protestant, irrité de se voir sans cesse opposer la stérilité apostolique de son Église et qui répond par l'ordinaire et irréfutable : « Vous en êtes un autre ! » En style d'honnête homme : « Nous ne sommes pas plus stériles que vous, et, ce que vous n'êtes pas assez, nous sommes sincères. »

Oui ou non, les catholiques ont-ils le droit, et dans quelle mesure, de faire fond sur les statistiques de leurs missions ? Ces colonnes de chiffres où nos missionnaires détaillent leurs œuvres et leurs conquêtes ont-elles une valeur documentaire sérieuse ? C'est à résoudre cette difficulté, plus encore, c'est à fournir cette statistique faisant preuve que le P. Krose, S. J., vient de consacrer son petit livre *Katholische Missionstatistik*[1].

Il ne faut pas l'oublier, la statistique, considérée comme méthode d'investigation scientifique est chose relativement récente. Longtemps, ce n'a été qu'un moyen de gouvernement et d'administration. L'on s'en servait pour établir l'impôt ou lever des troupes : on ne songeait pas à l'utiliser dans le domaine de l'érudition. Il n'y a donc pas à s'étonner outre mesure que les missionnaires d'autrefois n'y aient atttaché qu'une importance médiocre. Peut-être se fût-on avisé plus tôt de provoquer dans le monde entier des enquêtes sérieuses et étendues, si les apologistes avaient eu à comparer, dès ce temps-là, missions catholiques et missions hetérodoxes. Mais où étaient alors les missions luthé-

1. Fribourg, Herder, 1908. In-8, 130 pages.

riennes, calvinistes, anglicanes ? A l'absolue stérilité apostolique des sectes, il suffisait alors d'opposer ce simple fait : l'Église romaine avait des apôtres dans le monde entier. Mais du jour où les protestants se sont avisés d'avoir aussi les leurs, il a fallu modifier l'argument et comparer les résultats. C'est à quoi devaient servir les statistiques.

On n'avait pourtant pas attendu chez nous ces nécessités de défense doctrinale pour esquisser de bonnes statistiques ; il s'en faut. Et il s'en faut aussi qu'on ait publié tout ce que récèlent, en ce genre, les archives de la Propagande et des grandes sociétés de missionnaires. Une des plus anciennes est d'origine franciscaine et nous donne l'état du christianisme à Costa-Rica, au seizième siècle [1]. Les plus détaillées viennent des Jésuites : Malabar, 1644 [2] ; Philippines, 1656 [3] ; Chine, 1664 [4] ; Paraguay, 1738 [5].

Les *Litterae Annuae* fournissaient régulièrement à l'édification de leurs lecteurs le chiffre des baptêmes et des conversions. Signalons encore la statistique des missions de Chine, en 1765, dressée par les Franciscains de Canton [6].

Malheureusement, ces documents restaient inédits. Ils n'étaient que rarement et imparfaitement coordonnés. Le public n'en connaissait que des bribes, éparses dans les *Lettres édifiantes* et recueils analogues. Beaucoup de missionnaires pourtant tenaient registre de leurs œuvres. Ainsi, nous savons par une lettre du P. Noël, supérieur des Jésuites français de Chine, qu'à Pékin on avait baptisé, en 1694, 530 personnes ; 614, en 1695, et 633 l'année suivante, sans parler des baptêmes administrés aux enfants moribonds, au nombre de 3 200, 2 639, 3 663 [7]. Mais les lecteurs semblaient peu curieux d'en savoir davantage. La presse quotidienne n'avait pas encore répandu le goût des petits faits précis et multipliés. L'esprit classique se contentait de renseignements approxi-

1. Krose, p. 2.
2. *Translated extracts of letters from the ancient province of Malabar, S. J.* Trichinopoly, 1907.
3. Colin, S. J., *Labor evangelica... en las islas Filipinas*, réédition du R. P. Pastells, t. II, p. 671. Barcelone, 1900.
4. Colombel, *la Mission de Kiang-Nan*, t. I, p. 619. Autog. Zi-ka-wei.
5. Krose, p. 3.
6. *Ibid.*, p. 5.
7. P. Fr. Noël, *Lettres édifiantes et curieuses. Chine. Mémoire sur l'état des missions de la Chine...*, 1703.

matifs et généraux. Une colonne de chiffres avait pour lui peu d'éloquence. En 1677, Urbano Cerri, secrétaire de la Propagande, rédigeait pour Innocent XI un mémoire confidentiel sur l'état de la religion catholique à travers le monde. Il passe en revue tous les pays, indique les missionnaires qui les évangélisent, signale les erreurs, les fautes, les lacunes; une fois ou deux seulement, il a l'idée de donner quelques chiffres [1].

De là des erreurs qui ont acquis droit de cité dans l'histoire des missions. Les protestants n'avaient pas toujours tort quand ils accusaient les catholiques d'exagérer l'étendue de leurs conquêtes. Pour certains missionnaires imaginatifs, un zéro de plus ou de moins ne tirait pas à conséquence. Ajoutez que les statistiques sommaires étaient sommairement interprétées. Tels gros chiffres dont nous allons parler sont dus peut-être à ce qu'on a pris pour la population chrétienne d'un pays le total des baptêmes administrés dans ce pays dès l'origine. On se faisait, les panégyristes aidant, une idée outrée des progrès de l'Évangile, quitte à outrer dans les mêmes proportions certains désastres.

Me permettra-t-on de rectifier au passage certaines de ces erreurs? J'ai déjà eu l'occasion de dire que le Japon n'avait jamais eu 1 800 000 chrétiens, comme on le répète d'après Charlevoix, ni même probablement 700 000, comme le dit L. Pagès : 500 000 paraît avoir été le chiffre maximum [2].

En Chine, dit-on, les chrétiens étaient 800 000, dans le premier quart du dix-huitième siècle. Ils étaient tombés, en 1800, à 187 000. Quelle effroyable décadence, et la belle matière pour ceux qui se sont donné la tâche de prouver aux missionnaires qu'ils n'entendent pas leur métier ! Voyons un peu. 187 000 paraît devoir être maintenu pour l'an 1800 : en 1836, le bienheureux Perboyre, arrivant en Chine, écrivait que le nombre des chrétiens y était estimé 220 000 [3]; ce qui ferait un gain annuel en ce temps-là, d'environ 1 000 chrétiens. Quant aux 800 000 fidèles d'avant les persécutions, où les prend-on ? L'on répond : « Dans les catalogues des Jésuites [4]. »

1. *An account of the state of the Roman Catholick religion throughout the world, written for the use of pope Innocent XI, etc... translated...*, by sir Richard Steele. Londres, 1715.
2. *Études*, 20 juillet 1907, p. 765.
3. Colombel, *op. cit.*, t. II. p. 899.
4. Louvet, *Missions catholiques au XIX[e] siècle*, 1894, p. 15.

J'ignore de quels catalogues on veut parler. Mais en 1697, le P. Louis le Comte écrivait : « J'ai parcouru presque toute la Chine, je me suis même appliqué à compter les fidèles ; mais je n'ai jamais pu en connaître exactement le nombre. Je suis néanmoins persuadé que ceux qui lui en donnent 300 000 ne sont pas fort éloignés de la vérité [1]. » Trois cent mille, c'est donc vraisemblablement le maximum atteint par les missions de Chine, aux environs de 1700.

Mêmes corrections à faire pour les Indes. On y aurait passé, en moins de cinquante ans, de 2 500 000 chrétiens à 475 000. Mais déjà, il y a dix ans, l'historien de la Société des Missions étrangères protestait : « Comme antithèse, disait-il, c'est assez réussi ; comme assertion historique, c'est inexact [2]. » Il faudrait vraisemblablement abaisser le premier chiffre d'un million et doubler le second. Qu'on nous permette une ébauche de statistique rétrospective. Combien y avait-il, à quelques centaines de mille près, de catholiques, dans les missions de l'Inde, au milieu du dix-huitième siècle, vers le temps où la Compagnie de Jésus fut supprimée ?

En 1722, Goa et ses environs comptaient 181 565 fidèles [3]. Vers 1780, l'abbé Perrin estimait que le diocèse, dans son ensemble, devait avoir, de 300 000 à 400 000 fidèles [4] ; chiffre certainement exagéré, car en 1808, nous trouvons le détail suivant : Goa, Bardez et Salcette, 158 631 chrétiens ; *Novas Conquistas*, 9 198 ; Damaô, 1 852 ; Diu, 184 ; en tout 169 855 [5]. Ajoutons-y les catholiques de Bombay, nous arrivons aux environs de 200 000.

Dans les missions du Sud-Est, les statistiques des Jésuites accusent : 120 000 chrétiens, au Marava et à la Pêcherie ; 150 000, au Maduré ; 80 000, au Carnate ; 35 000, au Maïssour. Ensemble : 385 000 [6].

Sur la côte de Malabar, il y avait le diocèse latin de Cochin et le diocèse syro-malabar de Cranganor. L'abbé Perrin donne à l'un 50 000 fidèles et de 300 000 à 400 000 à l'autre [7].

1. *Mémoires sur l'état présent de la Chine*, t. II, p. 291. Paris, 1697.
2. A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde*, 1898, t. I, p. CXII.
3. Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente*, t. I. p. 223. Lisboa, 1897.
4. *Voyages dans l'Indoustan*, 1808, t. II, p. 124-125.
5. *Mitras*, p. 324.
6. *Lettres des nouvelles missions du Maduré*. Autogr. Introduction, p. XCII. Lyon, 1839.
7. *Loc. cit.*; 200 000 en 1677 d'après Cerri, p. 109.

Pour les autres missions, Mogol, Pégu, Bengale, nous ne savons rien. On parle de 40 000 fidèles au Bengale dans le dix-huitième siècle [1].

A Ceylan, ils étaient, dit-on, 450 000 avant la persécution hollandaise [2].

Rapprochant toutes ces données, nous arriverons au chiffre approximatif de 1 500 000. M. Perrin, pour les environs de 1780, disait 1 200 000 [3].

Par contre, le chiffre de 475 000 catholiques indiens, pour les premières années du dix-neuvième siècle, semble au-dessous de la réalité. Dans quelle mesure, il est impossible de le préciser.

Si les données de l'abbé Perrin pour 1780 sont exactes, il faudrait qu'en vingt ans, il y ait eu un déchet d'environ les deux tiers : c'est effroyable ! Vers 1815, le célèbre abbé Dubois, des Missions étrangères, un pessimiste, estimait qu'en soixante ans, les 1 200 000 catholiques des Indes avaient fondu de la moitié [4]. C'est encore énorme, c'est déjà moins que ne le suppose l'opinion courante. A l'époque où il écrivait, le mouvement de baisse n'avait pas cessé : il se compliquait de défections schismatiques chez les indigènes soumis à la hiérarchie goanaise. Vingt-cinq ans plus tard, il durait encore en certaines provinces, comme au Bengale. Nulle part encore, il n'avait été efficacement enrayé. On peut dire qu'à cette date, à quelques milliers près, le nombre des catholiques indiens restait égal, s'il n'était pas inférieur à ce qu'il était en 1800. Or, le P. Bertrand calculait en 1839, qu'il ne devait pas atteindre tout à fait le million [5]. Et, en effet, à cette date, alors que les conversions partout étaient rares, il trouve encore 200 000 catholiques à Ceylan. Joignons-y les Goanais et les Syro-Malabars, 300 000 à 400 000 au bas mot, et 220 000 chrétiens groupés autour de Pondichéry dans les anciennes missions des Jésuites, nous arrivons entre 700 000 et 800 000 [6]. La perte totale ne serait plus alors que d'un tiers.

1. *Précis historiques*, 1864, p. 593, U. Cerri dit qu'ils étaient 22 000 en 1677, tous esclaves convertis. Il était inouï qu'un adulte libre se fît chrétien.

2. Launay, *loc. cit.*, p. CXII. En 1644, il y avait à Ceylan dans les seules missions administrées par les Jésuites, près de 50 000 fidèles.

3. *Loc. cit.*, cf. abbé Dubois, *Mœurs, Institutions... de l'Inde*, 1848. P. II, chap. XI.

4. *Loc. cit.*

5. *Lettres des nouvelles missions du Maduré*, t. I, p. XCIX, C.

6. Chacune de ces données serait à discuter en détail. Mais où trouver les

On voit par ces détails, s'il est important d'établir des statistiques exactes dans les pays de missions. Elles ont manqué pour les cinquante ou soixante années de débâcle qui ont suivi la suppression des Jésuites. Elles existaient auparavant, mais éparses, incomplètes, souvent mal comprises, jamais coordonnées dans un tableau d'ensemble, suffisantes pour le but d'édification qu'on se proposait, insuffisantes pour les besoins de l'histoire.

II

Au dix-neuvième siècle, les statistiques se sont multipliées. Pas une société de missionnaires qui n'ait son bulletin, donnant régulièrement le compte rendu des œuvres de l'année. Il en est d'extrêmement détaillés. J'ai sous les yeux celui du Kiang-Nan pour l'année apostolique 1906-1907. Cent dix-huit églises ou districts y alignent leurs œuvres en vingt-huit colonnes. D'abord, les trois séries les plus importantes : chrétientés, chrétiens, catéchumènes. Puis, les baptêmes en six catégories : adultes *in articulo mortis*, adultes, enfants de chrétiens, enfants de catéchumènes, enfants d'infidèles baptisés à domicile, enfants des orphelinats. Viennent ensuite les autres sacrements : confirmations, confessions, communions annuelles ou de dévotion, extrêmes-onctions, mariages. Puis les morts, adultes et enfants de chrétiens. Pour les écoles, on distingue : garçons et filles, chrétiens et païens, maîtres et maîtresses. Enfin, sermons et catéchismes. En tout, et y compris les totaux généraux ou partiels, plus de quatre mille chiffres. Ce n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres. Avec plus ou moins d'émiettement dans les catégories, toutes les missions, aujourd'hui, dressent des listes analogues. La Propagande les réunit, les coordonne et en publie le résumé dans ses *Missiones catholicae*.

Suffit-il de les reproduire et de les comparer pour avoir une idée exacte des progrès de la foi en pays infidèles ?

renseignements précis ? — M. Louvet indiquait (1894) pour les missions dépendant de Pondichéry : en 1800 le chiffre 42 000, et 220 000 pour 1840, soit en quarante ans un gain de 178 000 âmes. Ce progrès est invraisemblable, pour une époque où, de l'aveu commun, tout ce que l'on pouvait faire encore était de ne pas perdre trop de terrain chaque année. Le chiffre de 42 000 ne représente-t-il pas simplement ce qui restait en 1800 des 60 000 catholiques que la mission française de Pondichéry comptait auparavant ? (Dubois, *loc. cit.*, *Annales de la Propagation de la foi*, t. III, p. 65.)

Les protestants font volontiers à ces tableaux le reproche d'être des trompe-l'œil. « La Propagande, disent-ils, met à l'actif des missions les conquêtes faites sur les autres confessions chrétiennes, même aux États-Unis, même en Europe. Quelle valeur documentaire peuvent avoir les statistiques d'une congrégation qui englobe dans sa juridiction, Chine et Angleterre, Congo et Australie ? » A l'en croire, les États-Unis, de 1901 à 1906, ont enregistré un gain de 2 785 134 catholiques. Sur le nombre, il y a quelques conversions d'Indiens, des abjurations de protestants, des naissances et l'immigration. Par quel sophisme englobe-t-on tout cela sous le titre « missions » ?

Avant de répondre, qu'on nous permette une double observation. D'abord, la Propagande n'est pour rien dans l'interprétation qu'on peut donner de ses renseignements. Elle fournit le résultat du travail accompli dans les pays de son ressort ; et si ces pays sont disparates, cela s'explique par des raisons historiques. Au public de savoir lire. A lui d'établir les catégories dont il peut avoir besoin, selon le sens qu'il entend attribuer au mot missions.

De plus, les protestants eux-mêmes sont-ils à l'abri des confusions qu'ils reprochent aux catholiques ? Leurs statistiques déconcertent par leurs divergences. Le P. Krose en signale un exemple piquant. Dans le même volume de l'encyclopédie de Hauck, MM. Warneck et Grundemann, deux autorités en la matière, voulant fixer le nombre des protestants pour l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, arrivent, l'un au total de 4 338 000, l'autre à 3 371 588 : différence, 966 412. Un pareil écart provient, entre autres causes, de la difficulté où l'on est parfois, de dire exactement où commence et où finit la *mission*.

C'est qu'en effet, il y a missions et missions. Le mot s'applique à des œuvres fort diverses. Au sens le plus rigoureux du mot, le missionnaire est celui qui s'expatrie pour aller convertir à la foi les non-baptisés des pays lointains, Chine ou Japon, Guinée ou Patagonie. Missionnaire aussi, mais dans un sens différent, celui qui s'en va, toujours en pays infidèle, chez les Musulmans, par exemple, défendre la foi des chrétiens, le plus souvent sans grand espoir de pouvoir prendre l'offensive. Missionnaire encore, celui qui, dans les régions hérétiques et schismatiques cherche à reconquérir le terrain perdu par la vraie foi ; et, dans cette catégorie,

que de nuances entre une mission d'Écosse et une mission d'Abyssynie ! Missionnaire enfin, celui qui s'expatrie pour le bien religieux des émigrants, au Brésil ou dans la Rhodesia, en Australie ou dans le *Far-West* canadien. Il y aura donc à faire un premier choix dans les statistiques de la Propagande, d'après la thèse précise qu'on veut établir.

Parfois il faudra pousser plus loin, s'il est possible, les distinctions, et tenir compte du mélange des races. Il ne sera pas très malaisé, aux États-Unis, de mettre à part le gain opéré chez les noirs et chez les sauvages. Aux Indes, la question sera plus compliquée. Le *Madras Catholic Directory* donnait pour 1905, le chiffre de 2 168 000 catholiques, et 2 280 000 pour 1907 : soit, en deux ans, un gain de 112 000 âmes. En rigueur, il faudrait, mais est-ce possible ? prélever sur cette différence tout ce qui n'est pas strictement conquête. Européens et Eurasiens ne fournissent à l'Église catholique indienne qu'un accroissement purement extérieur. Les Syro-Malabars, chrétiens depuis quinze siècles et plus, appartiennent aux rites orientaux, et s'augmentent par naissances et conversions de schismatiques. Enfin, les Goanais.

Faut-il en faire des Indiens, faut-il les maintenir parmi les chrétiens d'importation, un peu moins occidentaux seulement que les Eurasiens ? Tout dépend de la proportion de sang portugais qui coule dans leurs veines. C'est la race du père, dit-on, qui, légalement, détermine la race de l'enfant. « Légalement », soit, mais il s'agit ici de physiologie : or, physiologiquement, beaucoup de ces Goanais sont beaucoup plus indiens que portugais. Parfois, il faudrait remonter à deux ou trois siècles en arrière pour retrouver la goutte de sang portugais légale. Et encore, la trouverait-on[1] ?

Il y a donc lieu de les mettre à part, eux aussi : car, si on leur maintient leur caractère de population indienne, leur ancienneté dans la foi en fait un groupe autonome. Et de fait, on note que dans ce milieu particulier, les progrès sont plus lents, se faisant surtout, sinon exclusivement par les naissances. La moyenne, dans l'Inde qui dépend de la Propagande, a été, entre 1897 et 1907 de 23 p. 100, et seulement de 10 p. 100 dans l'Inde portugaise[2].

1. Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie*, t. II, p. 489.
2. Auzuech, *le Mouvement religieux dans l'Inde*. (*Revue du clergé*, 1er juin 1908, p. 580.)

S'il faut distinguer dans les statistiques de la Propagande, et, par suite, choisir, éliminer, il faut encore y ajouter. Son domaine sur les missions, en effet, n'est pas, comme beaucoup le croient, un monopole.

Quand elle fut organisée en 1622, on lui assigna pour champ d'action les terres de conquêtes apostoliques, soit en pays infidèle, soit en pays hétérodoxe. Les colonies d'Espagne et de Portugal, déjà munies d'une hiérarchie, furent exceptées. De là une double anomalie. L'Angleterre, la Hollande, les États-Unis, le Canada, etc., lui appartiennent, mais non pas les Philippines, les diocèses goanais, l'Amérique du Sud en majeure partie, ni certaines églises portugaises d'Afrique. Autant d'éléments a ajouter aux statistiques de la Congrégation si l'on veut avoir l'état vrai des missions. Or, le plus souvent, ces renseignements supplémentaires, on on sait où les prendre.

Soit l'Amérique latine. Il faudra chercher les statistiques dans quatre directions. Il y aura d'abord ce qu'on peut appeler les *misions anciennes*, actuellement englobées dans les diocèses, et ne se développant que par les naissances. Ce sont les catholiques indiens ou nègres, conquis aux siècles derniers sur le paganisme, en tout 14 250 000[1]. Il faudrait y ajouter tout le sang indien ou africain qui, depuis quatre cents ans s'est comme perdu, par le métissage, dans le sang espagnol ou portugais.

Puis les missions en activité. Les unes relèvent de la Propagande (Guyane, Patagonie, Araucanie, etc.); les autres, de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires (Colombie, Équateur) ; d'autres enfin, comme au Mexique, au Venezuela, au Brésil, sont soumises uniquement à l'Ordinaire du diocèse. Tout additionné, nous trouvons 752 749 catholiques indigènes ou nègres[2].

Il faut le remarquer en passant : ces chiffres, malgré leur rigueur apparente ne sont qu'approximatifs, car il s'en faut qu'on parvienne toujours à se procurer des renseignements précis. Et, par exemple, les sommes, 401 796 catholiques indiens ou nègres convertis dans l'Amérique du Sud, et 350 963 dans l'Amérique du centre et les Indes occidentales, ne sont qu'un minimum ; car,

1. Krose, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 109-111.

sur la liste de détail, quatre missions ne figurent que par des points d'interrogation : Équateur, Venezuela et les deux préfectures apostoliques du Pérou. D'autres n'ont fourni que des chiffres ronds, 22 000, 80 000, 50 000. Ailleurs encore, les missions ne faisant pas leur recensement tous les ans, il en résulte que certaines églises sont représentées par un chiffre notablement au-dessous de la vérité. Ainsi, pour les Indes, les vicariats apostoliques syro-malabars en sont encore aux recensements de 1900 ou de 1904[1].

Mêmes distinctions à faire quand on examine les statistiques africaines. On accusait, en 1906, 3 226 063 catholiques[2]. Mais 2 382 132 doivent être portés à l'actif des « territoires diocésains », ou des missions anciennes : Canaries, Algérie, Tunisie, évêchés espagnols et portugais, etc. » Le reste, 853 000, relève de la Propagande. Il y faut mettre à part environ 80 000 Européens, 60 000 à 70 000 catholiques de rites orientaux en Égypte et en Abysnnie. Le surplus, environ 700 000, représente les conquêtes faites depuis un demi-siècle sur l'infidélité.

On voit par ces détails, que nous aurions pu multiplier, s'il est toujours facile de fournir sur les missions des statistiques complètes et scientifiques. Il ne faut rien moins qu'un petit volume au R. P. Krose pour faire ce travail sur la seule année 1906.

Voici le tableau général qu'on peut en tirer. Il donne l'état des missions en 1905-1906. Autant que possible, nous distinguons les divers éléments qui entrent dans la composition des principaux groupes d'églises : diocèses non propagandistes, missions anciennes remontant au seizième et au dix-septième siècle, et ayant conquis à peu près toute la gentilité du pays, et enfin missions en pleine activité ; catégories qui, du reste, n'ont rien d'absolu. Certains diocèses ne peuvent être considérés comme pays de mission : leur population catholique est indiquée entre parenthèses, et ne comptera pas dans le total.

La première colonne comprend le chiffre global des fidèles. La seconde, le nombre, ordinairement approximatif, des catholiques européens mêlés aux indigènes ; il n'est pas toujours possible de savoir s'il faut le soustraire du premier chiffre ou l'y ajouter. La troisième colonne donne le nombre des protestants

1. Krose, p. 72-73. Cf. *Madras Directory*, 1907, p. 146, 150, 158.
2. *Loc. cit.*, p. 107.

indigènes, dans les dernières années du dix-neuvième siècle, d'après Grundemann[1].

A. Asie

	Catholiques.		Protestants.
Empire japonais (Japon, Corée, Formose)	126 773	1 000	85 715
Empire chinois (Chine, Thibet, Mongolie, etc.)	1 026 168	14 000	205 747
Indo-Chine et Birmanie	1 060 369	12 000	127 707
Indes néerlandaises	56 217	25 911	356 112
Philippines. { Diocèses : 6 702 402 ; Missions : 157 640 }	6 860 042	10 000	?
Inde et Ceylan. { Diocèses goanais : 562 875 ; Syro-Malabars : 325 271 ; Indiens : 1 354 776 }	2 242 922	80 000	753 641
Asie antérieure. { Latins : 50 022 ; Rites orientaux : 579 775 }	629 797	5 000	75 à 80 000
Total . . .	13 002 288	147 911	1 528 922

B. Océanie

Australie, Tasmanie, Nouvelle-Zélande[2].	16 850	?	3 809
Polynésie, Micronésie, Mélanaisie, etc.	153 204	40 000	275 021
Total . . .	170 054	40 000	278 830

C. Afrique

1° *Diocèses non propagandistes* et *missions anciennes* :			
Diocèses français : Tunisie, Algérie (663 000)			?
Diocèses espagnols : Canaries, Ceuta (381 000)			?
Diocèses portugais : Madère (150 000), Cap-Vert, San-Thomé, Angola	1 020 000 ?	164 000	?
Diocèses de l'océan Indien : La Réunion (140 000), Maurice, les Seychelles	135 531	11 000	4 418
2° *Missions récentes* :			
Sud (au-dessous du Kunène et du Rowuna).	92 840	45 000	335 471
Centre (du Kunène à Fernando-Po, de la Rowuna à la Djuba	237 632	?	11 354
Nord-Ouest (du Kamerun au Maroc)	74 032	15 000	170 706
Madagascar et Comores	186 668	10 000	129 281
Nord-Est (Tripoli, Égypte, Abyssinie, Somali, etc.)	145 359	50 000	44 152
Total. .	3 226 063	295 000	695 432

1. Krose, p. 128.
2. Dans ces trois pays, il y a 1 011 550 catholiques d'origine européenne.

D. Amérique

	Catholiques.		Protestants.
1° *Anciennes missions* :			
Indiens (Mexique et Amérique du Sud).	9 000 000		
Nègres (Brésil, Indes occidentales) . . .	5 250 000		
2° *Missions actuelles* :			
Amérique du Sud	401 796	150 000	106 292
Centre et Indes occidentales	350 953	20 000	477 068
Amérique du Nord, { Indiens	102 170		130 340
Amérique du Nord, { Nègres.	143 173		4 000 000
Total. . .	15 248 092	»	4 713 690

Total général des missions catholiques en pays infidèle pour l'année 1905-1906 : 30 309 963. Le P. Krose le décompose ainsi : 21 988 000 pour les missions anciennes et 8 321 964 pour les missions en activité.

Ces chiffres sont établis avec toute la rigueur possible, sur les meilleures autorités. Peut-être, cependant, pourrait-on discuter sur la distinction entre les deux groupes de missions et quelques-uns des éléments qui les composent.

Et d'abord, les catholiques européens qui se trouvent mêlés aux indigènes, s'ils ont le droit de figurer dans l'ensemble de la population catholique, doivent être mis à part. Soit environ 500 000 âmes à retrancher du total général.

Puis, si les diocèses africains d'Angola et de San-Thomé, avec leurs 880 000 (?) vieux chrétiens sont classés missions anciennes, pourquoi n'en pas faire autant des diocèses goanais (563 000 âmes, 600 000 avec Macao) ?

Dans les missions en activité, il y a souvent (presque partout en Asie, nulle part en Océanie, çà et là en Afrique, parfois peut-être en Amérique) un élément qui, en bonne logique, devrait se rapporter aux missions anciennes. En effet, si les missions de l'Afrique centrale par exemple, ont été créées de toutes pièces il y a cinquante ans à peine, celles de Chine, des Indes, de l'Indo-Chine n'ont été que réorganisées, au dix-neuvième siècle, sur une base antérieure de 200 000, 300 000, 600 000 chrétiens. Les descendants de ces indigènes restés fidèles ont quelque droit à prendre place parmi les catholiques d'ancienne mission. Malheureusement, aucune statistique générale ne nous dit dans quelle proportion ils sont mêlés aux vrais néophytes et fils de néophytes.

Enfin, de quel côté ranger les catholiques de rite oriental ? Les *Missiones catholicæ*, pour 1907, en accusent 6 millions et demi. Le P. Krose ne fait figurer dans ses listes aucun de ceux qui vivent en Europe. Restent les 325 000 Syro-Malabars, les 580 000 de l'Asie antérieure, et les 130 000 à 140 000 d'Afrique (Égypte, Éthiopie, etc.), soit un peu plus d'un million appartenant aux églises de mission. Or, il y aurait à les diviser en trois catégories : ceux qui sont catholiques de temps immémorial comme les 284 000 Maronites. D'autres qui ont été reconquis sur l'hérésie avant 1800, et qui, de droit, appartiennent au groupe des anciennes missions : tels les Syro-Malabars. D'autres enfin, comme une grande partie des Coptes et des Abyssins, qui sont des conquêtes récentes.

Ces distinctions ont leur importance pour l'apologiste qui cherche à déterminer en chiffres la fécondité de l'Évangile. Nous ne sommes plus au temps où, sur la foi de je ne sais quel historien, le P. Vieira, le grand prédicateur portugais, affirmait sans sourciller qu'à lui tout seul, saint François-Xavier avait conquis à la foi autant d'âmes que les hérésiarques en avaient perdu depuis quinze cents ans [1] ! Il nous faut quelque chose de précis, dût l'édifice apostolique perdre en apparence — en apparence seulement — un peu de son ampleur. Mais l'Église n'a besoin que de la vérité.

Prenant donc pour point de départ l'an 1500, l'on peut affirmer que les conquêtes de l'Église sur l'infidélité, en quatre siècles, s'accusent à l'heure qu'il est, dans une population éparse de 30 millions d'âmes. Par quel chiffre faudrait-il multiplier cette masse pour avoir celui des baptisés dans le même laps de temps ? Aucune statistique ne peut nous le dire. On en aura cependant une idée lointaine quand on saura qu'en 1611, après soixante ans, les seuls Jésuites des Indes, de Chine, du Japon et autres régions orientales, avaient baptisé 1 370 000 infidèles [2].

Veut-on maintenant distinguer les périodes, de 1500 à 1800 et de 1800 à nos jours ? Les deux chiffres du P. Krose, 22 millions et 8 millions, représentent-ils, dans leur état présent, le résultat apostolique de ces deux époques ? Le premier nous paraît au-des-

1. *Xavier dormindo*, Serm. X.
2. F. de Sousa, S. J., *Oriente conquistado*, t. I. Préface, fol. iij. Lisbonne, 1907.

sous de la réalité, nous avons dit pourquoi. Quant à savoir de combien on devrait l'élever, il y faut renoncer. Qui voudrait faire le total de tous les vieux chrétiens, vivant d'une foi déjà plus que séculaire et témoins de l'activité des siècles passés, aurait à mener une enquête minutieuse que seuls les missionnaires pourraient exécuter sur place... s'ils avaient le temps.

Soit par exemple la mission du Tchély-sud-est, fondée par les Jésuites en 1857, et qui célébrait l'an dernier ses noces d'or. Elle fut ouverte avec 9 500 vieux chrétiens : elle en a aujourd'hui 60 000. De ces 60 000, combien se rattachent à ceux de la première heure, et représentent, aujourd'hui encore, la mission du dix-septième siècle ?

Mais ils appartiennent aussi à la mission actuelle. Il faut les administrer, les instruire, les maintenir dans la foi, tout comme les vrais néophytes. Et voilà qui complique singulièrement l'œuvre des faiseurs de statistique, dès lors qu'ils sortent des généralités. On pourra nous dire, avec le P. Krose, qu'à l'heure présente, dans les missions en pleine activité, le travail des missionnaires s'étend sur une population d'environ 8 millions d'âmes, mais il serait inexact de dire que ce chiffre, 8 millions, traduit, même en gros, celui des conquêtes nouvelles faites depuis cent ans. Il englobe à la fois et les conquêtes et l'accroissement normal des vieilles familles chrétiennes.

III

Les statistiques protestantes n'offrent pas le même genre de difficultés. En 1900, d'après Grundemann, elles accusaient 3 216 684 adhérents, représentant le gain du dix-neuvième siècle. Nous mettons à part les nègres d'Amérique, chrétiens de par l'esclavage de leurs ancêtres. Pour avoir l'état des missions en 1905-1906, date où nous avons pris celle des catholiques, il faudrait, étant donnés les accroissements rapides des dernières années, adopter un chiffre voisin de 4 millions. Mais le point délicat est ailleurs.

Lorsque nous faisons le relevé de nos missions, nous distinguons baptisés et catéchumènes, les premiers seuls comptant dans le total général. Séparation adéquate et commode ; scientifique aussi, car tout le monde s'entend sur ce qu'est un baptisé, mais il y a bien des nuances de catéchumènes, depuis celui qui n'a que

donné son nom, jusqu'à celui qui est à la veille de son baptême. Ajoutons que si, dans certaines missions, le nombre des catéchumènes est enregistré, nous fournissant ainsi de précieux renseignements sur le mouvement qui entraîne les infidèles vers la foi, ailleurs, les statistiques se taisent. Dans l'Indo-Chine, sur dix-sept missions, neuf ne disent rien (Krose, p. 65). De même, pour l'Inde, sur les quatre diocèses administrés par les prêtres des Missions étrangères, trois, Pondichéry, Kumbakonam et Mysore, n'ont sur les listes du P. Krose, qu'un point d'interrogation. Il convient donc de mettre les catéchumènes en dehors des sommes générales. Autrement, il conviendrait de porter le total des missions catholiques actuelles, de 8 300 000, à environ 9 millions.

Les protestants distinguent adhérents et communiants, mais les englobent tous dans le même ensemble, 3 216 584. On peut se demander si ce procédé est scientifique. Les conditions pour entrer dans l'une ou l'autre catégorie sont-elles partout les mêmes ? Que faut-il entendre spécialement par *adhérent* ? Des mauvaises langues assurent qu'il suffit en certains pays d'avoir donné son nom, et qu'on n'en demande pas davantage. Seuls les communiants sont les convertis sérieux. Or, Grundemann donnait pour les Indes, en 1900, 776 562 chrétiens indigènes, dont 258 169 communiants. Dans les Indes Néerlandaises, il y avait 108 003 communiants sur 356 112 adhérents ; en Chine, 100 000 sur 200 000 ; en Afrique 300 242 sur 695 432 ; en Océanie, 68 049 sur 275 021. Dans la mesure où l'on peut comparer ces adhérents à nos catéchumènes, et les communiants à nos baptisés, on voit que le chiffre adopté 4 millions, pour les missions protestantes en 1906 devrait être abaissé d'un tiers pour le moins[1].

IV

Comme complément indispensable aux travaux du P. Krose, signalons l'*Atlas des missions catholiques* du Rev. P. Ch. Streit, de la Société du Verbe divin[2]. Nous avions déjà celui du P. O.

1. Je prends ces derniers chiffres aux *Notices statistiques* de P. Streit, p. 8, 10, 12, 19, 21.

2. R. P. Ch. Streit, S. D. V., *Atlas des missions catholiques*, traduit de l'allemand, par le R. P. Ch. Riotte, S. V. D., 1909. Imprimerie de la maison des Missions étrangères à Steyl, Poste Kaldenkirchen, Prusse rhénane (28 cartes).

Werner, S. J., réédité en 1896. L'un ne périme pas l'autre. Il est utile en pareille matière de pouvoir comparer, cartes en main, l'état des missions à dix et vingt ans de distance. Le nouvel atlas est, comme l'ancien, accompagné de notices statistiques qui ne feront pas non plus double emploi avec le livre du jésuite allemand. Je regrette seulement que la traduction française soit si défectueuse, au point d'être parfois inintelligible. On peut regretter aussi que le patient auteur n'ait pas ajouté à ses colonnes de chiffres, ces tableaux qui rendent si intéressante la notice explicative du P. Werner, je veux dire, les arbres généalogiques où l'on voit le démembrement progressif des vicariats et des diocèses. Rien ne traduit mieux aux regards les progrès de l'Évangile. Sachons gré par ailleurs au P. Streit de n'avoir pas négligé les missions protestantes. Les cartes permettent de se représenter leur extension géographique. La notice nous donne la statistique des fidèles, avec l'indication des diverses sociétés de missionnaires.

Nous souhaitons que l'atlas du P. Streit ait vite une seconde édition, contrôlée et revue sur place par les missionnaires. Et de même, que le P. Krose, de temps en temps, ajoute une suite à ses minutieuses compilations. Évidemment les *Missiones catholicæ* resteront le premier document à consulter. Mais leur publication est sujette à des interruptions regrettables : elles n'ont point paru de 1902 à 1906. Et de plus il faudrait savoir où trouver ce qu'elles ne disent pas, l'état des quinze ou vingt missions qui ne sont pas du ressort de la Propagande.

A. BROU.

REVUE DES LIVRES

I. **L'Incarnation d'après saint Thomas d'Aquin**, par le P. A. Villard, des Frères prêcheurs. Paris, Gabalda, 1908. In-8, xvi-438 pages.

II. **Tractatus de vera religione**, quem in usum auditorum suorum concinnavit G. van Noort, S. Theol. in seminario Warmundano professor. Edito altera, recognita et aucta. Amstelodami, C. L. van Langenhuysen, 1907, xviii-256 pages. Prix : 4 francs.

III. **Tractatus de gratia divina**, auctore Matthaeo Konings, ord. S. Crucis. Pars prior : *De gratia actuali.* Accedit appendix *de Praedestinatione.* Lovanii, C. Peeters, 1907, 136 pages.

I. Le R.P. Villard, O. P., traite en français de l'Incarnation d'après saint Thomas d'Aquin. « Ce travail est une œuvre d'exposition plutôt que de controverse. Il se divise en trois parties : la première rappelle ce que la foi enseigne au sujet de l'Incarnation ; la seconde traite de la théologie du Christ ; et la troisième, des rapports de convenance que ce grand événement soutient avec les autres œuvres de Dieu. » Le programme a été rempli doctement. L'exposition s'appuie constamment sur saint Thomas, souvent traduit dans le texte et reproduit en note. L'auteur n'a pas songé à épuiser le sujet, et son traité ne dispensera pas de recourir aux œuvres mêmes du Docteur angélique, dont, parfois même, on eût aimé à voir la pensée serrée de plus près. Mais on ne peut que recommander ce volume comme introduction lucide et intéressante à l'une des plus belles parties de la doctrine scolastique.

II. Les lecteurs des *Études* connaissent déjà le mérite des traités dogmatiques rédigés par M. l'abbé G. van Noort, professeur au séminaire de Warmund, pour l'usage de ses élèves; le traité *De vera religione*, qui vient d'être réédité, ne dépare point la série; c'est dire qu'il réalise excellemment le type d'un ouvrage didactique : méthodique, clair, exempt à la fois d'archaïsme et de nouveautés téméraires. La bibliographie, bien à jour, témoigne

du soin avec lequel le théologien hollandais suit le mouvement des idées en France et en Allemagne. Une première partie présente la théorie générale de la religion; la seconde établit par les preuves traditionnelles la divinité de la religion catholique. Signalons, à la fin de la seconde partie, l'appendice substantiel où l'auteur répond aux objections de l'exégèse rationaliste sur la question de la *Parousie*. Un bon index analytique permet de se retrouver facilement dans ce volume.

III. — Nous recevons de Belgique un fascicule sur la grâce actuelle, prémices d'un traité complet de la grâce. Le R. P. Konings s'y montre instruit des controverses du seizième et du dix-septième siècle, aussi bien que de la littérature théologique du dix-neuvième, favorable aux solutions moyennes. Telles de ses conclusions personnelles sur le concours divin et sur la grâce efficace (prop. XIII), ne rallieront point tous les suffrages. Mais les théologiens trouveront toujours intérêt à connaître ses positions et profit à les discuter.

Adhémar d'Alès.

Saint Benoît Labre, par J. Mantenay. Paris, Lecoffre, 1908. Collection *Les Saints*. 204 pages. Prix : 2 francs.

Saint Benoît-Joseph Labre devait avoir sa place dans la collection *Les Saints*. S'il n'a pas eu en son vivant une grande action extérieure, il est de ces saints modernes, dont la vie, très suffisamment connue dans son détail anecdotique, donne au lecteur, indépendamment des miracles, l'impression irrésistible du surnaturel. De ce point de vue, elle est comparable à celle du curé d'Ars. Mais on sait l'objection : « un saint pouilleux ! » Et il y a des critiques pour déclarer en décadence une Église qui n'a plus à mettre sur les autels que des héros comme celui-là! A cette difficulté mondaine, il n'y a qu'une réponse : faire toucher du doigt le divin dans ce pauvre volontaire aux étranges austérités. C'est ce que réalise, avec bonheur, le biographe, par le récit tout simple des faits.

A. Brou.

I. François Chabot, membre de la Convention (1756-1794), par le vicomte de Bonald. Paris, Émile-Paul. 1 volume in-8, xii-356 pages, avec deux héliogravures. Prix : 5 francs.

II. Le Marquis de Saint-Huruge, généralissime des « sans-

culottes » (1738-1801), par Henri Furgeot. Paris, Perrin. 1 volume in-16, 441 pages. Prix : 5 francs.

I. On trouve encore parfois des lecteurs assez naïfs pour se laisser prendre aux mots sonores que répétaient sans se lasser les hommes de la Révolution, aux tirades boursouflées dont ils avaient la bouche remplie.

C'est oublier que ces gens-là ne se fatiguaient jamais de parader trop souvent devant des badauds et des inconscients, et mentaient, audacieusement et sans vergogne, aux belles leçons qu'ils débitaient. Cette vérité vient de recevoir une nouvelle et éclatante confirmation dans l'étude consacrée au conventionnel François Chabot.

Rarement on a plus parlé de la vertu que ne l'a fait ce misérable défroqué : il prononce, par exemple, jusqu'à sept fois ce mot dans les quelques pages de son testament et termine ce singulier factum par ce cri : « A bas le pouvoir des hommes, vive celui de la vertu. »

Or ce drôle — et l'on sait qu'il ne dépare point la collection des grands ancêtres — n'était qu'un odieux apostat, un vulgaire débauché, un ivrogne incorrigible, un concussionnaire et un délateur infatigable. M. de Bonald l'établit sans peine, mais irréfutablement, sur pièces officielles et authentiques, soit qu'il nous le montre dans son couvent, trompant des supérieurs trop confiants, soit qu'il nous fasse pénétrer, à la suite du renégat, au milieu des sociétés tarées qu'il fréquentait, dans les clubs de Paris ou à la Convention.

On devine si le spectacle qui nous passe de la sorte sous les yeux peut manquer de vie, d'intérêt. Je ne dis pas, bien entendu, qu'il soit édifiant ; tout au contraire, on le pense bien. Personne néanmoins ne blâmera M. de Bonald de l'avoir présenté dans toute sa vérité et sa laideur. Je regrette néanmoins, pour mon compte, tels ou tels coups de crayon. J'aurais voulu notamment qu'en matière si triste, le ton fût plus constamment grave : il est des circonstances où la plaisanterie la plus légère paraîtra toujours un peu déplacée. L'auteur, pareillement, manque souvent de précision dans ses références et ses notes, dont il lui eût pourtant été si facile de diminuer les lacunes.

Ces taches n'empêchent pas que le travail de M. de Bonald ne

soit une excellente contribution à la connaissance vraie des hommes et des choses de cette lugubre époque, sur laquelle on travaille avec tant d'acharnement à nous tromper.

II. C'est encore avec un renégat que nous met en contact M. H. Furgeot, renégat presque aussi répugnant que Chabot, renégat, en tout cas, dont il n'est guère facile d'être fier, fût-on le moins dégoûté des admirateurs de 1789.

Rien, semble-t-il, ne prédestinait le marquis de Saint-Huruge à devenir un fougueux auxiliaire de la Révolution. Issu d'une famille de bonne noblesse provinciale, à la tête d'une belle fortune et sûr de la protection de ses pareils, il paraissait appelé à jouer un tout autre rôle. Malheureusement, il ne sut ni se garder de compagnies dangereuses, ni réprimer les violentes passions qu'il tenait de sa race. Le 16 janvier 1782, enfermé comme fou, à Charenton, par les intrigues, croit-on, de la misérable courtisane qu'il avait épousée sous l'impulsion d'un sot emballement, il rendit la royauté responsable de cette mésaventure. L'occasion de se venger lui fut bientôt fournie et il la saisit avec une rage d'énergumène. C'est ainsi qu'il devint l'un des plus turbulents démagogues d'alors, l'un des tribuns les plus écoutés du Palais-Royal, un ennemi acharné de Louis XVI et des siens. Hélas! il fut mal récompensé de son zèle républicain. Jeté dans les fers par la Terreur, il eût sans nul doute porté sa tête sur l'échafaud si son ardeur féroce, inlassable à dénoncer tout ce qui l'entourait, ne lui eût acquis la bienveillance des « régénérateurs de la France ». Le 9 thermidor le trouva vivant encore et le sauva ; mais ses souffrances et sa détention, prolongée en dépit de ses plates apologies et de ses vulgaires réclamations, l'avaient tellement aigri, qu'il fit une nouvelle volte-face et se retourna violemment contre ses anciens amis, traquant dès lors les jacobins avec autant de rage qu'il avait poursuivi les royalistes. Les années, pourtant, l'assagirent peu à peu et lorsqu'il mourut en l'an IX, le silence s'était fait autour du sinistre déclassé.

Tel est le personnage dont la physionomie nous est, dans l'ouvrage de M. Furgeot, présentée en bonne lumière, grâce à une érudition sûre et une riche documentation. Maints lecteurs pourtant, je le crains bien, trouveront que l'auteur abuse par trop des digressions et ne lui pardonneront que difficilement, par exemple, le long chapitre consacré à Rotondo, la dissertation sur la re-

traite de Luckner, etc. ; ils lui reprocheront de même de n'éclairer pas toujours assez tels événements, moins importants, je le sais, auxquels il fait allusion et dont il eût été bon de leur rappeler le souvenir, aussi brièvement qu'il l'eût voulu ; ils jugeront encore que le récit est trop souvent décousu.

On doit regretter d'autant plus d'être contraint de formuler ces réserves que les idées religieuses, sociales et politiques de M. H. Furgeot paraissent de tout point excellentes. Je me permets de l'en féliciter. P. Bliard.

Un page de Louis XV. Lettres de Marie-Joseph de Lordat à son oncle Louis, comte de Lordat (1740-1747), *recueillies et publiées* par le marquis de Lordat et le chanoine Charpentier. Paris, Plon-Nourrit, 1908. In-8, vii-422 pages. Prix : 7 fr. 50.

Ce sont en réalité deux correspondances que nous offre ce volume.

La première est celle que le vicomte de Lordat, durant ses débuts à la cour et à l'armée, adresse à son oncle, retiré en Languedoc.

Entré comme page à la Petite-Écurie, au mois d'août 1740, le jeune homme commence dès lors à retracer pour son correspondant les incidents de cette vie moitié d'écolier encore, moitié de courtisan déjà, de soldat plus tard. Il compile toutes les nouvelles qu'il croit intéressantes. Nouvelles de l'armée, relation des campagnes, nominations, détails sur les voyages de la cour, sur le roi, le Dauphin, Mesdames, narration des fêtes, gazette des intrigues, des on dit, des sollicitations, des protections, etc., etc., tout est jeté pêle-mêle dans un pittoresque désordre. A sa sortie des pages, en décembre 1745, il obtint le brevet de guidon de gendarmerie ; et c'est en cette qualité qu'il suit, en Flandre, la campagne de 1746 (mai-novembre) et celle de 1747 (avril-octobre). Durant cette période, les lettres du jeune officier nous décrivent par le menu les opérations militaires auxquelles il prend part. Il n'y faut pas chercher, néanmoins, une histoire d'ensemble de cette guerre ; car bien que de-ci de-là soient notées quelques nouvelles des autres points du champ de bataille, les renseignements qui nous sont donnés sont circonscrits presque uniquement aux incidents dont le jeune soldat est témoin.

La seconde correspondance, contient environ cent quatre-vingts lettres ; elle va de 1744 à 1747. Elle est adressée comme la précédente au comte de Lordat, par l'abbé J. Dolmières, vicaire général de Mgr de Tencin, cardinal-archevêque de Lyon. Comme, malgré les règles canoniques, la résidence était fort peu observée, le cardinal et son vicaire général séjournaient surtout à Versailles[1], et l'abbé Dolmières protégé, puis ami de la famille de Lordat, devenait tout naturellement un mentor précieux pour le jeune page, et un sûr informateur pour la famille. Ses lettres sont donc bien à leur place ici, car, presque constamment, le « page de Louis XV » en reste le héros ; elles sont d'ailleurs pour les premières comme un contrôle, souvent un complément, parfois une rectification.

Malheureusement, elles font parfois double emploi, et, d'ailleurs, n'étant trop souvent que de courts et insignifiants billets, par ce décousu un peu prime-sautier d'idées et de nouvelles, elles fatiguent, comme la vue d'un cinématographe trop rapide et trop tremblant. Certaines coupures eussent donc été utiles.

Au surplus, l'intérêt est tout entier dans les détails qui nous sont fournis au hasard sur la vie des pages, l'éducation des officiers, leurs conditions d'existence, sur tel point d'étiquette ou de cérémonial, sur la politesse enfin de cette société à la veille de son déclin, politesse qui transpire jusque dans le ton de ces lettres et qui contraste si singulièrement avec ce que l'on écrit aujourd'hui dans l'intimité. Tout cela permet de reconstituer, avec plus de couleur et de justesse peut-être, le cadre de cette époque « pour ceux qui aiment à reporter leurs regards en arrière et qui cherchent à tromper les ennuis de l'heure présente dans la fréquentation d'une société disparue ». Ajoutons enfin que ces détails revivent vraiment pour nous, grâce aux nombreuses notes biographiques dont les éditeurs ont su éclairer le texte.

Paul T.

1. Témoin, par exemple, cette phrase savoureuse : « Le roi parti, nous partirons quinze jours après avec M. le cardinal pour Lyon ; *il a l'agrément d'aller passer deux mois dans son diocèse* », et peu après, de Lyon : « Si nous emportions cette ville (Bergop Zoom) le roi retournerait à Versailles où il nous faudrait « trotter tout de suite ». (P. 402 et 411.)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Louis Boucard, vicaire à Saint-Sulpice. — **Le Dogme catholique devant la raison et la science. La Trinité, les Anges, les Origines, l'Attente du Messie.** Paris, Beauchesne, 1908. 1 volume in-16 couronne, VIII-316 pages. Prix : 3 francs.

Quinze conférences apologétiques, faites aux étudiants, sur des questions vitales pour la doctrine chrétienne. L'esprit en est excellent, la dialectique lumineuse, la mise en œuvre pleine de charmes. On pourrait chicaner sur tel détail. Par exemple, page 75, M. l'abbé Boucard a, je crois, raison d'affirmer que la formule *Credo quia absurdum* ne se lit textuellement chez aucun auteur des premiers siècles chrétiens, mais il aurait dû ajouter que chez tel d'entre eux on trouve l'équivalent, et donner de ce paradoxe oratoire un commentaire plus exact.

Ce volume est le deuxième tome d'une série. On doit souhaiter qu'il soit suivi d'un grand nombre d'autres. A. A.

Paul Lefebvre, S. J. — **Le Chemin de la croix.** *Nature, attraits, pratique de cette dévotion*, par le P. Meschler, S. J. Bruxelles, Vromant. 1 volume in-32, 128 pages. Prix : 60 centimes.

L'ouvrage du P. Meschler est moins un manuel du chemin de la croix qu'un commentaire ascétique et historique sur cette dévotion. Son but est d'en donner plutôt l'âme que la formule. Et c'est ce qui le recommande aux âmes vraiment intérieures, plus désireuses de trouver une source vive de piété qu'un mécanisme à indulgences.

Le travail du jésuite allemand se complète par un appendice historique d'un jésuite anglais, le P. Thurston. Cet appendice représente en raccourci toute une étude sur l'origine et la formation progressive de la dévotion du chemin de la croix.

De la traduction il n'y a qu'un mot à dire : par sa souplesse et sa limpidité elle ne se laisse pas soupçonner d'être une traduction.

A.-J. S.

Charles Renouvier. — **Science de la Morale.** Nouvelle édition. Paris, Alcan, 1908. 2 volumes in-8, x-428 et 395 pages. Prix : 15 francs les deux volumes.

« De tous les livres que j'ai composés, disait Charles Renouvier, quelques heures avant de mourir,

c'est la *Science de la Morale* que je préfère. J'ai écrit ce livre avec joie. J'en ai relu quelques pages il n'y a pas longtemps. Il n'est pas parfait à coup sûr, mais ce n'est pas un méchant livre. Si j'avais eu à en faire une seconde édition, je n'aurais pas beaucoup retranché de ce que j'ai écrit : j'aurais ajouté quelques pages sur la bonté, sur la pitié. »

Cette seconde édition, Charles Renouvier avait souvent désiré la donner. Son temps avait été pris par la publication de nouveaux ouvrages. M. Prat a obéi aux intentions du maître, en réimprimant la *Science de la Morale*, dès longtemps épuisée.

On connaît la morale du néo-criticisme. Le fond de l'être humain est la liberté. La liberté affirme en nous la moralité et le devoir. Nous croyons au bien d'une foi tout ensemble inévitable et libre. Et la conscience établit par elle-même son objet : elle le croit, sans pouvoir en donner une certitude qui la surpasserait elle-même.

Lucien ROURE.

M. de MONTGERMONT. — **Aide moral et pratique des directrices de patronages.** Paris, Poussielgue, 1908. 1 volume in-12, 224 pages. Prix : 2 francs.

Directrice de patronage, l'auteur avait pris des notes pour elle-même; elle les a ensuite remaniées de façon à en faire un directoire moral et un manuel pratique. La première partie (135 pages) est une œuvre de psychologie féminine : le cœur des directrices, des auxiliaires, des enfants; les moyens d'action morale; voilà ce qui est surtout étudié, et en très bon style. Des renseignements pratiques très nombreux, souvent demandés forment la seconde partie et l'appendice (statuts, règlements, programme, bibliothèque; œuvres annexes, etc.)

L'auteur est une des secrétaires de l'œuvre générale des patronages du diocèse de Paris (plus de deux cents patronages), constituée en 1852, quatre ans après la création des premiers patronages de jeunes filles. L'œuvre florissante de Sainte-Clotilde a fusionné avec elle en 1906; plusieurs patronages d'autres diocèses y sont rattachés directement ou par le bureau diocésain s'il y en a un. Le secrétariat se trouve rue Hamelin, 17.

Ch. AUZIAS-TURENNE.

M. BRILLOUIN, professeur au Collège de France. — **Leçons sur la viscosité des liquides et des gaz.** 2e partie : *Viscosité des gaz. Caractères généraux des théories moléculaires.* Paris, Gauthier-Villars, 1907. 1 volume grand in-8, 142 pages. Prix : 5 francs.

Ce volume fait suite à la première partie (*Généralités, Viscosité des liquides*), parue l'an dernier et dont les *Études* ont rendu compte (t. CXII, p. 875). Comme le premier, il se divise en deux livres.

Le livre III, qui traite de la viscosité des gaz, débute par l'historique des premières recherches au moyen du pendule et des disques oscillants; l'auteur y expose et discute spécialement les expé-

riences de Maxwell et de Kundt et Warburg. Il traite ensuite de la mesure du coefficient par l'écoulement des gaz à travers un tube étroit et passe en revue de nombreuses expériences faites par cette méthode sur différents gaz ou vapeurs et à des températures très variées. Le livre IV consacre trois chapitres à l'exposé de diverses théories moléculaires (dynamique et cinétique) et se termine par un aperçu sur la viscosité des fluides en général et un mot d'espoir sur l'avenir de la théorie dynamique des fluides.

On trouvera à la fin de cette deuxième partie des errata corrigeant quelques fautes qui s'étaient glissées dans les calculs des pages 83-85 du premier volume.

Ch. Combier.

L'abbé H. Mocquillon, chef d'institution. — **Le Séjour des jeunes Français et Françaises à l'étranger**, *avec des indications pratiques pour le rendre profitable*. Paris, N. Bonamy, 1908. 1 volume in-16 carré de 168 pages.

Cet ouvrage est tout *pratique*; il rendra service à bien des familles. L'auteur réfute les vieux préjugés que l'on met en avant contre les séjours à l'étranger, et il place en bonne lumière les avantages que les jeunes gens peuvent retirer de ces voyages. Mais il indique aussi les précautions à prendre pour que le profit soit réel, et que le jeune voyageur se perfectionne dans la langue qu'il veut apprendre. En appendice, une liste de maisons et institutions d'Allemagne, d'Angleterre, de Suisse, de Belgique, recommandées aux familles. Mais j'avoue que ces indications me paraissent bien maigres; elles auraient besoin d'être complétées.

L.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants[1] :

Religion. — *De Gratia Christi in I-II partem Summæ theologicæ S. Thomæ Aquinatis a q. CIX ad q. CXIV*, auctore Richardo Tabarelli. Romæ Bretschneider, 1908. 1 volume in-8, 533 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. Thomas Pègues, O. P. Tome II. *Traité de la Trinité*. Toulouse, Privat, 1908. 1 volume in-8, 605 pages.

— *La Predestinazione et il Sacro Cuore*, par Ottavio Principe, S. J. Deuxième édition, Modena. Tipografia Ponti, 1907. 1 brochure, 33 pages.

— *Monita et Decreta de institutione clericorum in seminariis episcopalibus collegit et variis titulis adscripsit*, M. Bargilliat. Pariis apud Berche et Tralin, 1908. 1 volume in-16, 228 pages.

— *Les Devoirs du jeune homme*, par B. Emonet. Paris, Beauchesne. 1 volume in-16, 130 pages. Prix : 1 fr. 25.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *Psychologie de l'incroyant*, par Xavier Moisant. Sixième volume de la « Bibliothèque apologétique ». Paris, Beauchesne. 1 volume in-16 double couronne, 340 pages. Prix : 3 fr. 50; franco, 3 fr. 75.

— *Les Grandes Abbayes d'Occident*, par dom Lucien David, O. S. B. Paris, Desclée de Brouwer, 1908. 1 volume grand in-4, 400 pages, illustré de 178 gravures. Prix : 7 fr. 50.

— *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie, d'après les manuscrits et les documents originaux*, par Auguste Hamon. Paris, Beauchesne, 1908. 1 volume in-16, 520 pages. Prix : 4 francs.

— *Pioneer Priests of North America*, by Rev. T. J. Campbell, S. J. Fordham University press. New-York. $ 1,60.

Histoire et Biographie. — *Jahrbuch der Zeit-und Kulturgeschichte, 1907. Erster Jahrgang*. Herausgegeben, von Dr Franz Schnürer. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1908. Lex. 8° viii-480. Geb. in Orig.-Leinwandband. 7 Mk. 50.

— *Souvenirs et Fragments pour servir aux mémoires de ma vie et de mon temps par le marquis de Bouillié 1769-1812*, par P.-L. de Kermaingant. Tome II. Paris, Picard, 1908. 1 volume in-8, 598 pages. Prix : 8 francs.

— *Correspondance du comte de la Forest, ambassadeur de France en Espagne 1808-1812*, par M. Geoffroy de Grandmaison. Tome II. Janvier-septembre 1809. Paris, Picard, 1908. 1 volume in-8, 470 pages. Prix : 8 francs.

— *Un grand marin : Tourville (1642-1701)*, par Emmanuel de Broglie. Paris, Plon. 1 volume in-12. Prix : 3 fr. 50.

— *L'Assistance et l'État en France à la veille de la Révolution, 1764-1790*, par Camille Bloch. Paris, Picard. 1 volume in-8, 504 pages. Prix : 10 francs.

Philosophie. — *Les Sciences philosophiques, leur état actuel*, par A. Rey, agrégé de philosophie, docteur ès lettres. Paris, Cornély. 1 volume in-8, 1050 pages. Prix : broché, 9 francs ; relié, 12 francs.

— *La Philosophie de Taine. Essai critique*, par Paul Nève. Paris, Gabalda, 1908. 1 volume in-8, 359 pages.

— *Les Idées mortes*, par Albert Bayet. Paris, Cornély. 1 volume grand in-16. Prix : 3 fr. 50.

Varia. — *Callista, esquisse du IIIe siècle*, par Newman. Roman traduit de l'anglais, par Marie-Agnès Pératé. Paris, Gabalda. 1 volume in-12, 377 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Curé de Sainte-Agnès*, par la marquise de Pontevès-Sabran. Paris, Plon, Nourrit, 1908. 1 volume in-16. Prix : 3 fr. 50.

— *A la dérive*, par Pierre Gourdon. Paris, Lethielleux. 1908. 1 volume in-12, 316 pages.

— *Poèmes algériens*, par A. Maraval-Berthoin. Paris, P. V. Stock, 1908. 1 volume in-12. Prix : 3 fr. 50.

— *Que mangeons-nous?* par M. le docteur Lambert, professeur agrégé à la Faculté de Nancy, avec une préface de M. le docteur Gley, de l'Académie de médecine, professeur au Collège de France. Paris, Cornély. 1 volume in-16, 250 pages. Prix : broché, 2 fr. 50 ; relié, 3 francs.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Juin 26. — Le Saint-Père désigne le cardinal Vincent Vanutelli, comme son légat au congrès eucharistique de **Londres**, en septembre.

— Un nouveau décret ordonne la fermeture de trente-quatre écoles congréganistes.

27. — Le Sénat achève la discussion du projet de loi sur le rachat de l'Ouest; l'ensemble est voté par 154 voix contre 117.

— M. Klobukowski est nommé gouverneur de l'**Indo-Chine**.

— La répression sanglante continue en **Perse** ; le shah se montre énergique contre les révolutionnaires.

28. — A **Beauvais**, les fêtes laïcisées en l'honneur de Jeanne Hachette sont des plus ternes ; tandis que les solennités religieuses, à la cathédrale, se déroulent imposantes et magnifiques.

— M. le chanoine Breton, supérieur du petit séminaire de Brives, est nommé recteur de l'université catholique de **Toulouse**.

29. — La Chambre vote un crédit de 400 000 francs pour les prochains voyages du président Fallières en Danemark, Norvège, Russie et Suède.

— Le mikado confère plusieurs hautes distinctions honorifiques à des membres de la cour pontificale.

— Dans leur projet de loi en faveur des instituteurs impies ou antipatriotes, MM. Doumergue et Briand substituent la responsabilité de l'État à celle des instituteurs, vis-à-vis des pères de famille.

30. — On apprend que la récente Congrégation des Rites, qui a examiné les miracles présentés dans la cause de Jeanne d'Arc, a émis un avis favorable.

— M. Becquerel est élu secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences.

Les mouvements séditieux se continuent, violents, en **Perse** et au **Mexique**.

— Une statistique officielle juive nous informe qu'il y a, dans le monde, 11 millions de juifs, dont 8 748 000 en Europe. On compte 5 100 000 juifs en Russie, 2 600 000 en Autriche, 600 000 en Allemagne, 80 000 en France.

Juillet 1er. — A la Chambre, M. Caillaux subit un échec sensible, au sujet de « la justification de la déclaration », au cours de l'interminable discussion de l'impôt sur le revenu.

— Vente publique des immeubles volés par le liquidateur à M. Fé-

ron-Vrau et à la « Bonne Presse » : le vrai propriétaire, M. Féron-Vrau, rachète son bien.

2. — L'École militaire de *Saint-Cyr* fête son centenaire, au moment même où l'on étudie le moyen de la détruire.

— M. l'abbé Nègre, supérieur du grand séminaire de Mende, est nommé, par le pape, évêque de **Tulle**. Il est né en 1853, dans la Lozère.

— La Chambre des représentants, en Belgique, reprend la discussion sur le Congo. M. Schollaert posera la question de confiance.

3. — Dans le procès Humbert, le jury de la Seine a condamné, sur tous les points, le journal diffamateur *le Matin*. Le tribunal fixe la peine à 3000 francs d'amende, 50000 francs de dommages-intérêts et deux cent une insertions.

— La Chambre entame la discussion du projet de loi relatif à la peine de mort. M. Joseph Reinach, soutenu par l'extrême gauche, assure que la criminalité diminue et demande l'abolition de la peine capitale. Et M. Théodore Reinach se prononce contre la dégradation militaire publique.

— Au **Maroc**, le général d'Amade occupe Azemmour ; il est blâmé par le gouvernement, par crainte de l'Allemagne, et forcé d'évacuer cette position.

4. — Le Conseil d'État annule toute une série de décisions illégales du ministre de la guerre, qui avait envoyé, sans raison, des séminaristes sous les drapeaux.

— Les scènes de violences continuent chez les grévistes de **Vigneux** ; les troupes sont exténuées.

— Lettre ouverte de Mgr Turinaz, au ministre Doumergue, pour protester énergiquement contre le nouveau projet de loi qui porte une grave atteinte aux droits des pères de famille.

— La division navale qui va prendre part aux fêtes du Canada part de **Brest**.

5. — A **Paris**, le conflit s'envenime entre les ouvriers terrassiers grévistes et les entrepreneurs, dont toutes les propositions sont systématiquement repoussées. Un nouveau *lock-out* est probable.

— Un referendum, à quatre-vingt-neuf mille voix de majorité, se prononce, en **Suisse**, pour l'interdiction de la vente de l'absinthe.

— Les socialistes sont battus, aux élections municipales, à **Metz** et à **Mulhouse**.

6. — A **Rome**, paraît un très important document pontifical qui réorganise les Congrégations romaines, les dicastères : unification des affaires suivant leur nature, séparation de la partie législative et de la partie judiciaire ; règlement des diverses procédures ; exemption de frais pour les pauvres, etc.

7. — Interpellation nouvelle de M. Jaurès, à la Chambre, sur les

derniers événements du **Maroc** ; le gouvernement se contente d'une réponse vague et le « Bloc » se proclame satisfait.

8. — L'*Officiel* publie une nouvelle liste de quatre-vingt-deux écoles congréganistes, dont la fermeture est prescrite pour le 1er septembre.

— A **Londres**, graves dissentiments entre l'amiral lord Charles Beresford et l'état-major général de la marine.

— Le préfet de la Seine interdit une réunion provoquée à la Bourse du travail par la C. G. T.

9. — M. Briand, à la Chambre, réussit à faire ajourner le débat sur la peine de mort, par 259 voix contre 257.

— Un rapport de M. Doumer prouve que le budget de 1908, loin d'être en équilibre, se chiffrera par un déficit de 96 millions au moins.

10. — Lettre du cardinal Vincent Vanutelli à M. Paul Féron-Vrau, à l'occasion de l'odieuse spoliation dont il vient d'être la victime.

— A **Paris**, les entrepreneurs de travaux ont décidé la fermeture progressive de leurs chantiers.

— La statistique officielle, pour le mois de mai, fait ressortir, comme pour les mois précédents, la création de nombreux syndicats patronaux et la dissolution de nombreux syndicats ouvriers.

— A **Rome**, le conseil municipal vote, par 57 voix contre 3, l'abolition de tout enseignement religieux dans les écoles.

Paris, le 10 juillet 1908.

Le Gérant : René TURPIN.

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

L'ACTION DES CATHOLIQUES DANS LA VIE PUBLIQUE[1]

III

Toute action s'inspire d'un principe. Toute action collective, organisée et permanente, doit s'inspirer de principes communs. Si les catholiques ont le devoir de concerter et d'unifier leur action, il est donc indispensable qu'il y ait entre eux identité de principes. Mais où prendre ces principes ? Dans le droit chrétien, ou dans le droit moderne ? dans les thèses traditionnelles sur les rapports de l'Église et de l'État, sur l'indépendance absolue du spirituel et sa nécessaire prééminence, ou dans les théories élaborées au dix-huitième siècle, codifiées en 1789, et sur lesquelles se fondent presque toutes les sociétés modernes ?

Le droit chrétien part du principe d'autorité pour édicter un système d'obligations immuables comme la vérité, bien que flexibles comme la vie.

Le droit moderne part du principe libéral, pour aboutir à un ensemble de conventions destinées à harmoniser tant bien que mal l'exercice de la liberté avec les exigences de la vie sociale.

Par un singulier retour des choses, qui est peut-être une ironie, mais qui n'est pas un paradoxe, le droit moderne édifie la souveraineté absolue de l'État sur la fiction légale qui fait du pouvoir la somme des volontés individuelles, tandis que le droit chrétien, en faisant de l'État le mandataire d'une volonté supérieure, conditionne sa souveraineté par les droits primordiaux, non seulement de la conscience individuelle, mais encore de la famille, et surtout de l'Église.

Auquel de ces deux codes, l'action collective des catholiques doit-elle emprunter ses principes directeurs et le stimulant de son énergie ?

(1) Voir *Études* du 20 juillet 1908.

Si c'est au premier, les catholiques s'interdisent, semble-t-il, de faire appel à ceux de leurs concitoyens qui ne partagent pas leurs convictions religieuses.

Si c'est au second, ils peuvent être plus hospitaliers, élargir leurs rangs, ou, à parler plus juste, les rompre, pour entrer dans des cadres qui se prêtent à accueillir indistinctement croyants et incroyants groupés, non plus sans doute autour du drapeau catholique, mais sous la bannière du droit commun et de la liberté pour tous.

Voilà les deux conceptions en présence. Il ne s'agit donc pas de savoir si les croyants groupés autour de leur bannière peuvent contracter des *alliances* avec les incroyants groupés autour de la leur, comme la France avec l'Angleterre. De telles coalitions ne réclament pas de principes communs : il y suffit d'intérêts concordants, si divergentes que soient les visées ultérieures. Il ne s'agit pas non plus, cela va sans dire, de savoir si, sous le drapeau catholique, les catholiques peuvent accueillir tel incroyant qui offre ses services, ou, ce qui est d'une occurrence plus fréquente, tels protestants pieux et croyants, convaincus que la bannière catholique est celle qui doit, sur la terre de France, rallier tous les hommes soucieux du royaume de Dieu. De tels frères d'armes ne peuvent être que les bienvenus, et cela d'autant plus qu'ils arrivent de plus loin.

Mais la question est de savoir s'il est à propos pour les catholiques de se *fondre* en *un seul corps* de troupes avec une *masse* donnée d'incroyants, et pour cela de marcher sous un même drapeau, qui ne sera évidemment pas le drapeau des principes catholiques, mais celui qui, seul, a chance d'être arboré par la généralité des incroyants susceptibles de nous seconder, c'est-à-dire le drapeau libéral.

Le choix est donc entre l'intégrité des principes catholiques d'une part, et le nombre présumé des adhérents, d'autre part.

Est-il besoin de noter au préalable, qu'on se tromperait en confondant les principes directeurs d'un parti avec le programme sur lequel il invite les électeurs à se prononcer en vue de la législature prochaine ? Les principes sont l'âme ; le programme est le corps qu'elle se forme sous l'empire des

circonstances : il peut commencer par n'être qu'une faible ébauche destinée à progresser avec le temps pour se rapprocher toujours davantage de l'idéal entrevu dès le début et formulé dans les principes. En 1892, dans un discours qui reviendra plus loin, M. de Mun faisait, en termes admirables, le départ entre ce qu'ont d'absolu les principes et le contingent des programmes. « Notre *corps de doctrines*, disait-il d'abord, est aujourd'hui ce qu'il était hier. » Il comporte, outre le respect du Concordat, l'abrogation des lois sur la neutralité scolaire, sur le divorce, sur le service militaire des clercs, le retrait des mesures hostiles aux congrégations religieuses, la réintégration des sœurs dans les hôpitaux, etc. « En deux mots, nous voulons rendre à Dieu sa place dans la société française et au christianisme son influence et son action dans la vie nationale. »

Au point de vue social les catholiques devront poursuivre l'application intégrale « des principes posés dans l'Encyclique sur la condition des ouvriers » ; c'est-à-dire qu'ils couvriront le monde du travail d'un immense réseau de réformes économiques qui lui donneront les deux choses dont il a besoin : une organisation professionnelle autonome, puissante, tutélaire, et une législation protectrice de la conscience, de l'honneur, de la famille et de la religion de l'ouvrier : le tout pénétré de l'esprit chrétien, de l'influence chrétienne, grâce au bienfait d'un enseignement chrétien, qui trouvera sa garantie dans la liberté de l'Église. Puis, après avoir esquissé ce tableau des conquêtes futures, M. de Mun ramenait l'esprit de son auditoire à la considération du présent et de la tâche possible. Cette synthèse, leur faisait-il observer « n'est pas, ne peut pas être un *programme électoral;* c'est, je vous l'ai dit, le *corps de doctrines*, l'ensemble *d'idées et de revendications* qui doit vous servir à vous *reconnaître,* à vous *recruter*, à vous *organiser* ». Quant au « programme électoral », il serait nécessairement plus modeste et plus succinct[1].

On voit l'importance d'une telle distinction. De ce que telle revendication ne puisse être aujourd'hui poursuivie, de ce

1. Comte Albert de Mun, Discours prononcé à Saint-Étienne, le 18 décembre 1892.

que tel article ne peut aujourd'hui figurer dans les programmes électoraux, il ne s'ensuit pas qu'il doive s'effacer purement et simplement, mais qu'avant de se traduire en texte de loi, il devra rester, pour un temps plus ou moins long, à l'état de principe directeur, sans jamais cesser d'orienter les esprits et l'âme du parti vers l'idéal qui sollicite son activité et inspire ses efforts. Il y aura la tendance, à côté et au-dessus des transactions. On n'a donc le droit ni de crier à l'intransigeance et à l'absurde en voyant un parti arborer des principes intégralement catholiques, ni non plus de crier à l'inconséquence ou à la lâcheté en ne l'entendant formuler qu'un programme immédiat forcément inégal à ses aspirations les plus hautement déclarées et les plus profondément senties.

Voilà, placée dans son vrai jour, la distinction traditionnelle entre la thèse et l'hypothèse. Si déjà elle nous oriente vers la solution du problème qui fait l'objet de ces lignes, elle nous rend un service plus grand encore en nous permettant de l'aborder sans le plus léger trouble.

La première chose à établir, c'est qu'il y a un code des principes chrétiens en matière politique.

Léon XIII va nous dire lequel.

En face « des principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier comme les principes et les fondements d'un *droit nouveau*, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point *en désaccord* non seulement avec le droit chrétien mais avec le *droit naturel*[1] », l'encyclique *Immortale Dei* érigeait le *Syllabus* de Pie IX comme le phare de la pensée chrétienne. Elle lui empruntait notamment les trois points suivants : obligation pour l'État de professer la vraie religion et de la fortifier par la sanction des lois ; obligation de s'entendre avec l'Église sur les matières mixtes, non sans tenir compte de la supériorité que confère à l'Église sa fin surnaturelle ; interdiction de

1. « Illa recentiora effrenatae libertatis capita, nimirum in maximis perturbationis superiore saeculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta novi juris quod et fuit antea ignotum et a jure, non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

« *préconiser comme un droit du citoyen la liberté illimitée de penser et d'émettre en public ses opinions* », là même où l'État serait dans la nécessité de la « *tolérer patiemment* »[1].

Mais l'encyclique *Immortale Dei* n'est qu'un prélude à l'encyclique *Libertas*, où les principes du droit chrétien vont prendre un relief qui jamais encore ne leur avait été donné. Le Souverain Pontife y énumère, en gradation descendante, quatre formes du libéralisme, pour les réprouver toutes successivement.

Au sommet, le libéralisme absolu ou pleinement conséquent. « Ce que sont les partisans du naturalisme et du rationalisme en philosophie, les fauteurs du libéralisme le sont dans l'ordre moral et civil, puisqu'ils introduisent, dans les mœurs et la pratique de la vie, les principes posés par les partisans du naturalisme[2]. » Or, le principe du naturalisme et du rationalisme, c'est l'autonomie de la raison humaine : d'où l'origine humaine du pouvoir social, dont l'unique source serait le droit des majorités. La conséquence, c'est la suppression de toute distinction entre le bien et le mal ; d'une part, la porte ouverte à la tyrannie, de l'autre, à l'anarchie [3].

Au-dessous, immédiatement au-dessous de ce libéralisme absolu, vient un libéralisme plus tempérant, mais moins logique. Il n'exclut plus le droit de Dieu, comme auteur de la loi naturelle, mais bien son intervention comme auteur d'une loi révélée. On ne voudrait pas nier Dieu, mais on le limite, et c'est tout un[4].

Le troisième libéralisme ne sera pas beaucoup plus heureux : tout en admettant la révélation et son caractère obligatoire pour les particuliers, il en exempte l'État : comme si Dieu n'avait pas aussi bien le droit de légiférer pour l'État que pour les particuliers, et que l'exemption de l'un n'entraînât pas l'indépendance des autres ; sans compter que la fin

1. Leo XIII, *Immortale Dei*, §§ *Hujusmodi doctrinis, Ex iis autem, Haec quidem sunt*. Cf. *Libertas*, § *Vehementur quidem*.

2. « Revera quo spectant in philosophia Naturalistae seu Rationalistae eodem in re morali ac civili spectant liberalismi fantores, qui posita a Naturalistis principia in mores actionemque vitae deducunt. » (Leo XIII, *Libertas*.)

3. Leo XIII, *Libertas*, §§ *Revera quo, Profecto imperium*.

4. *Ibid.*, § *Certe quidem* ; *Proxima est eorum*.

prochaine de l'État, qui est de mettre les citoyens à même de vivre vertueusement, et sa fin éloignée, qui est de les acheminer à la vie éternelle, lui crient l'une et l'autre sa sujétion à l'égard des lois divines, tant naturelles que révélées. A quoi s'ajoute qu'une pareille théorie conduit tout droit au divorce entre l'Église et l'État, divorce aussi funeste à la société civile que l'est au corps sa séparation d'avec l'âme, et non moins préjudiciable à l'Église, qui se voit dès lors, ou ignorée par l'État, ou confondue par lui avec l'un quelconque des groupements subordonnés sur lesquels s'exerce de plein droit la tutelle gouvernementale [1].

Enfin, il y a comme un quatrième libéralisme, qu'on pourrait appeler le libéralisme pratique, et qui consiste dans l'amour de la conciliation à outrance. On cherchera les accommodements, même là ou il n'y a rien à gagner et tout à perdre, sans égard à la nature des concessions, les fallût-il contraires à la vérité, à la justice, au bien de la religion. Ici il faut citer : « Beaucoup, sans approuver la séparation de l'Église et de l'État, estiment qu'il faut amener l'Église à céder aux circonstances, obtenir qu'elle se prête et s'accommode à ce que réclame la prudence du jour dans le groupement des sociétés. Ce qui n'a rien de répréhensible, lorsqu'il s'agit d'une certaine manière d'agir équitable, qui respecte la vérité et la justice ; comme, par exemple, lorsque, en vue d'un grand bien à espérer, l'Église use d'indulgence, et concède aux temps ce que lui permet la sainteté de ses obligations. Mais il en va tout autrement des pratiques et des doctrines que l'affaissement des mœurs et les erreurs courantes ont introduites contre tout droit. Aucune époque ne peut se passer de la religion, de la vérité, de la justice, choses saintes et grandes, que Dieu a mises sous la garde de son Église, à qui il serait dès lors étrange de demander la dissimulation en face de ce qui est faux ou injuste, ou la connivence avec ce qui peut nuire à la religion [2] ». Le con-

1. Leo XIII, *Libertas*, §§ *Mitiores aliquanto ; Huic tanquam generi ; Alii quominus*.

2. « Multi denique rei sacrae a re civili distractionem non probant ; sed tamen faciendum censent ut Ecclesia obsequatur tempori, et flectat se atque accommodet ad ea quae in administrandis imperiis hodierna prudentia deside-

cessionnisme systématique, la passion de la paix à tout prix, est donc un libéralisme réprouvé par Léon XIII.

Et à quelle conclusion nous achemine le pape ? à celle-ci : c'est qu'il n'est « *pas permis* de *réclamer* de *défendre* ou d'accorder la liberté de la pensée, de la presse, de l'enseignement, la liberté des cultes, sans distinction, comme autant de *droits* conférés à l'homme par sa nature[1] ».

La liberté des cultes, pour les individus, ne se justifierait que par le caractère facultatif de la religion ou par le droit à l'option entre ses diverses formes. La première prétention ne va à rien moins qu'à nier le devoir, dont la source est nécessairement religieuse ; la seconde viole le droit qu'on ne peut contester à Dieu de déterminer par lui-même les conditions du culte qu'il agrée, et d'en faire un précepte[2].

Pour les États, la liberté des cultes, c'est l'absence de culte officiel, autant dire la négation des devoirs religieux de l'État : alors, pourtant, que Dieu est le principe et la fin de l'État, sinon sa fin prochaine, du moins sa fin dernière, c'est-à-dire la raison ultime de sa mission et de ses devoirs[3].

La seule vraie liberté de conscience, la seule qu'il faille défendre, comme un droit inviolable, consiste précisément à n'être pas entravé dans l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu, et à mépriser, fût-ce au prix de la vie, tout ordre attentatoire à cette franchise sacrée[4].

La liberté de la parole, la liberté de la presse ne valent pas mieux que la liberté des cultes. C'est une monstruosité

rat. Quorum est honesta sententia, si de quadam intelligatur aequa ratione, quae consistere cum veritate justitiaque possit : nimirum ut, explorata spe magni alicujus boni, indulgentem Ecclesia sese impertiat, idque temporibus largiatur, quod salva officii sanctitate potest. Verum secus est de rebus ac doctrinis, quas demutatio morum ac fallax judicium contra fas invexerint. Nullum tempus vacare religione, veritate, justitia potest : quas res maximas et sanctissimas cum Deus in tutela Ecclesiae esse jusserit, nihil est tam alienum quam velle ut ipsa quod vel falsum est vel injustum dissimulanter ferat, aut in iis quae sunt religioni noxia conniveat. » (Leo XIII, *Libertas.*)

1. « Itaque ex dictis consequitur nequaquam licere petere, defendere, largiri cogitandi, scribendi, docendi itemque promiscuam religionum libertatem, veluti jura totidem quae homini natura dederit. » (*Ibid.*)

2. *Ibid.*, § *Quae quo melius.*

3. *Ibid.*, § *Eadem libertas.*

4. *Ibid.*, § *Illa quoque magnopere.*

que ce prétendu droit de répandre des erreurs pernicieuses et des maximes corruptrices parmi des foules sans défense contre les jeux de la dialectique mise au service des passions. Rien n'y résistera, pas même le patrimoine sacré des vérités les plus essentielles au genre humain [1].

« Quant à ce qu'on appelle liberté d'enseignement, il n'en faut pas juger d'une manière différente. » L'enseignement a pour fin le vrai. L'enseignement du faux est une perversion qui ne peut être la matière d'un droit. L'État ne peut donc consacrer l'absolue liberté d'enseigner indifféremment toute doctrine. Deux limites s'imposent : d'abord l'obligation de faire respecter les vérités naturelles qui servent de fondement à toute la vie morale, sociale et religieuse de l'humanité, et qu'on ne peut laisser battre en brèche sans se rendre coupable de « la plus grande des impiétés et de la plus inhumaine des folies » ; en second lieu, la même obligation par rapport aux vérités du salut, que Dieu a révélées et confiées à son Église comme à leur dispensatrice infaillible, dont l'enseignement ne peut égarer l'esprit humain, ni par conséquent contrarier son essor vers la science. De ce chef, l'Église, et l'Église seule a un droit inviolable à la liberté absolue de son enseignement [2].

Voilà les principes que, selon l'expression de Léon XIII, l'Église « ne souhaite rien tant que de voir pénétrer dans tout l'organisme social » : « *Ils sont*, dit-il, *d'une vertu merveilleuse pour guérir les plaies dont souffre notre époque :* plaies immenses, plaies innombrables, qui ne sont pour la plupart que l'effet de ces libertés tant prônées, où l'on croyait voir comme en germe tant de salut et tant de gloire, et qui, trahissant de si hautes espérances, au lieu de fruits sains et savoureux, n'ont porté que des fruits amers et corrompus. *De remède il n'y en a que dans le rappel aux vrais principes* [3]. » Voilà la parole de Léon XIII.

1. Leo XIII, *Libertas*, § *Jam aliquid consideretur.*

2. *Ibid.*, § *De ea quam; Quamobrem hanc.*

3. « Vehementer quidem vellet Ecclesia in omnes reipublicae ordines haec quae summatim attigimus christiana documenta re usuque penetrarent. In iis enim summa efficacitas inest ad sananda horum temporum mala non sane pauca nec levia, eaque magnam ex partem iis ipsis nata libertatibus quae tanta praedicatione efferuntur, et in quibus salutis gloriaeque inclusa semina

Il est difficile, après cela, de se persuader que, dans la pensée de l'Église, les principes du droit chrétien, les principes du *Syllabus*, les principes pour lesquels milita Pie IX, et dans l'oubli ou l'atténuation desquels il dénonçait non seulement le fléau des sociétés modernes, mais l'écueil le plus dangereux pour la politique des catholiques, il est difficile de se persuader que ces principes aient été ramenés par Léon XIII au rang de ces vieilleries théologiques qui ne gardent plus qu'un intérêt rétrospectif, comme par exemple les dissertations des canonistes médiévaux sur la constitution du saint empire romain. Et pourtant, si l'on ouvre les yeux autour de soi, si l'on prête l'oreille à la parole qui s'articule dans la conscience de certains catholiques, et qui se traduit dans leurs gestes, on sera tenté de penser que quelques années à peine ont aboli la vérité ou l'efficacité de l'antique doctrine, et l'on ne sera pas peu surpris d'entendre placer, sous le patronage de Léon XIII, des maximes et des attitudes qu'il a constamment désavouées.

Oui, on vénère les principes du *Syllabus*; volontiers, on les placerait dans une niche, avec une lampe devant, quitte à se retourner vers les lumières du libéralisme pour leur demander l'unique direction de sa conduite, la seule justification de ses actes, et les rares principes dont on ose se réclamer en public.

Est-ce là ce qu'a recommandé Léon XIII? Le supposer serait lui faire injure, et attirer sur sa mémoire la condamnation que les conciles et les papes, et les siècles après eux, ont fait peser sur la mémoire d'Honorius pour avoir mollement résisté aux erreurs de son temps. Mais, Dieu merci, Léon XIII est à couvert d'un si grave reproche, auquel il serait difficile de trouver d'autre fondement que les éloges suspects qui lui viennent périodiquement de certains milieux où volontiers l'on aimerait à se faire passer pour les propriétaires de sa pensée et les détenteurs de son esprit. On sait bien qu'il ne se défendra pas. Heureusement, ses actes le défendent.

Il faudrait citer toute la longue série de ses allocutions

videbantur. Spem fefellit exitus. Pro jucundis et salubribus acerbi et inquinati provenere fructus. Si remedium quaeritur, sanarum doctrinarum revocatione quaeratur. » (Leo XIII, *Libertas*.)

consistoriales, presque toutes consacrées à remettre devant les yeux de l'Italie quelques-uns de ces principes traditionnels que le droit public de nos jours tend de plus en plus à méconnaître et à proscrire.

Il faudrait citer tant de lettres, aux destinations si diverses, où les mêmes principes sont rappelés, quelquefois avec une énergie faite pour étonner même leurs plus intrépides défenseurs. En voici une, datée du centenaire de 1789, et adressée à l'empereur du Brésil, dont le gouvernement, par une innovation que rien ne justifiait en pays catholique, annonçait l'intention d'inaugurer à bref délai « la liberté des cultes et la liberté d'enseignement ». C'est contre l'une et l'autre qu'intervient Léon XIII. La liberté des cultes, précise-t-il tout d'abord, consiste à reconnaître à des religions dissidentes les mêmes droits qu'à l'unique vraie religion, instituée de Dieu, et marquée par lui de ces caractères distinctifs qui la rendent facilement reconnaissable. Elle se fonde sur ce principe que l'État, même dans une nation catholique, n'est pas tenu de professer ni de favoriser aucun culte, mais doit rester indifférent à tous. « C'est mettre sur le même pied, observe le pape, la vérité et l'erreur, la foi et l'hérésie, l'Église de Jésus-Christ et des institutions purement humaines; comme aussi, c'est consommer une déplorable et funeste séparation entre la société humaine et Dieu qui en est l'auteur : malheur qui vient s'ajouter aux tristes conséquences de l'indifférentisme d'État, ou, ce qui revient au même, de l'athéisme officiel... Déjà à plusieurs reprises, dans des documents adressés au monde catholique, nous avons montré combien erronée est la doctrine de ceux qui, sous le nom séduisant de liberté des cultes, proclament l'apostasie légale de la société... Les nations qui ont fait l'expérience de ces nouveautés ont dû et doivent déplorer l'accroissement progressif de la criminalité, un esprit de discorde et de révolte, l'instabilité du pouvoir et toutes les ruines morales et matérielles qui se sont accumulées sur ces décombres[1]. » « Mais, non

1. « Con siffatta libertà pertanto si pone nella stessa linea la verità e l'errore la fede e l'eresia, la Chiesa di Gesu Christo e qualsiasi instituzione umana : con essa si stabilisce una deplorevole e funesta separazione tra la società umana e Dio che n'e l'autore, e si giunge allatriste conseguenza dell' indiffe-

moins féconde en tristes conséquences dans l'ordre social est cette autre liberté qu'on appelle liberté de l'enseignement [1]. » Sous le nom menteur de la science, elle attaque la foi qui n'a jamais fait que favoriser la science; et, au lieu de former des hommes honnêtes, pénétrés de leurs devoirs envers leur prochain, envers leur famille, envers l'État, elle fait des égoïstes, cupides, orgueilleux, des cœurs corrompus autant que des esprits sceptiques. « Et ces effets sont d'autant plus inévitables que si, d'une part, la porte s'ouvre aux plus monstrueuses doctrines, de l'autre, le principe de la liberté d'enseignement a coutume de ne s'inaugurer que par des entraves sans nombre apportées à la liberté de l'Église et à sa légitime influence sur l'éducation de la jeunesse [2]. »

On avouera que le pape qui, dans une négociation diplomatique faisait intervenir les principes avec cette vigueur, avait quelque droit de réclamer des catholiques au moins la netteté. Il n'y manqua pas. Le but de l'encyclique *Immortale Dei* n'avait pas été seulement d'édicter des règles doctrinales, mais aussi de prescrire aux catholiques une attitude pratique : attitude quant à la parole, attitude quant à l'action.

Quant à la parole d'abord. Il ne suffit pas de couvrir d'un silence pieux les enseignements du Saint-Siège sur les libertés modernes. Il faut « les *professer de bouche* aussi souvent que cela sera nécessaire [3] ». « La défense du nom chrétien, dit le pape, réclame impérieusement que l'assen-

rentismo dello stato in materia di religione, o ciò ch'è lo stesso del suo ateismo... Già altre volte in pubblici documenti diretti al mondo cattolico abbiamo dimostrato quanto sia erronea la dottrina di coloro che sotto il nome seducente di libertà di culto proclamano l'apostasia legale della società dal suo Autore divino... Le nazioni che si spinsero sulla via di questi rinnovamenti hanno dovuto e debbono deplorare l'aumento progressivo di delitti, di discordie e revolte, l'instabilità del potere e tutte le ruine morali e materiali, che si stanno accumulando sopra di esse ». (Leo XIII, *È Giunto.*)

1. « Ma non meno feconda di tristi conseguenze nell'istesso campo sociale è l'altra libertà così detta d'insegnamento. » (*Ibid.*)

2. « Questi effetti sono tanto più inevitabili in quanto che se da un lato si apre la porta ad ogni mostruosità di opinioni, dall' altro, inaugurato il principio del libero insegnamento, si suole intralciare in mille modi la libertà della Chiesa e la sua legittima influenza nella educazione della gioventù. » (*Ibid.*)

3. « Singula necesse est et tenere judicio stabili comprehensa, et palam, quoties res postulaverit, profiteri. (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

timent aux doctrines enseignées par l'Église soit, chez tous, unanime et constant; et, à cet égard, il faut se garder *de toute connivence aux doctrines fausses et d'une mollesse plus grande que ne le permet la vérité dans la résistance à leur opposer*[1]. »

Pour la conduite, les catholiques doivent « s'appliquer surtout à faire en sorte que *l'autorité publique pourvoie à l'éducation morale et religieuse de la jeunesse*, comme il convient à des chrétiens : de là dépend principalement le salut de la société[2] ». Quand les catholiques entrent dans la vie publique, ce n'est pas, et ce ne doit pas être « pour approuver ce qu'il peut y avoir de blâmable présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public réel et véritable, en se proposant d'*infuser dans toutes les veines de l'État*, comme une sève et un sang réparateur, *les principes* et la vertu *de la religion catholique*[3] ». C'est donc, pour parler le langage de Léon XIII, un devoir pour les catholiques « non seulement d'être, mais de vouloir paraître fils très aimants de l'Église; de répudier sans faiblesse tout ce qui serait incompatible avec cette profession; de se servir des institutions publiques, autant que la conscience le permet, au profit de la vérité et de la justice; de travailler à ce que la liberté ne dépasse pas les limites posées par la loi naturelle et la loi divine; de s'appliquer enfin à ramener tout l'organisme politique au type précédemment décrit de l'État chrétien[4] ».

1. « Defensio quidem catholici nominis necessario postulat ut in profitendis doctrinis quae ab Ecclesia traduntur una sit omnium sententia et summa constantia, et hac ex parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut ullo modo conniveat, aut mollius resistat quam veritas patiatur. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

2. « Illud etiam publicae salutis interest... studere maxime et efficere ut adolescentibus ad religionem, ad probos mores informandis, ea ratione qua aequm est christianis, publice consultum sit : quibus ex rebus magnopere pendet singularum salus civitatum. » (*Ibid.*)

3. « Non enim adeunt, neque adire debent ob eam caussam ut probent quod est hoc tempore in rerum publicarum rationibus non honestum ; sed ut has ipsas rationes, quoad fieri potest, in bonum publicum transferant sincerum atque verum, destinatum animo habentes sapientiam virtutemque catholicae religionis, tanquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere. » (*Ibid.*)

4. « Catholicos quidem, quotquot digni sint eo nomine, primum omnium necesse est amantissimos Ecclesiae filios et esse et videri velle : quae res

Voilà donc, d'après Léon XIII, le sens dans lequel doit s'orienter l'action catholique et la doctrine où elle doit puiser ses inspirations. C'est assez dire qu'il ne faut pas chercher dans l'effacement des principes et encore moins dans leur altération, le secret de ce tempérament qui sait ne demander à la thèse que ce que comporte l'hypothèse. S'il y a des sacrifices à faire, ce n'est pas sur les principes qu'ils doivent porter ni, par conséquent, sur l'idéal d'avenir, mais seulement sur l'exercice d'un droit ou d'une prérogative dont l'intérêt public réclame l'abandon temporaire. Peut-être n'y a-t-il pas pleinement accord entre cette conception et celle que tendrait à faire prévaloir un certain langage courant et une certaine pratique, qui, si elle se répandait, menacerait de ne plus laisser subsister parmi nous d'esprits assez fermes, ni de bras assez vaillants pour transmettre, aux générations qui se lèvent, le flambeau des principes catholiques.

IV

Mais quoi, objectera-t-on, Léon XIII n'a-t-il pas préconisé une entente des catholiques avec « les honnêtes gens » ? Et cela peut-il se faire ailleurs que sur le terrain des principes libéraux ? C'est donc Rome même qui nous invite à délaisser le terrain des principes catholiques; et il serait certes assez ridicule de prétendre y rester malgré elle.

L'objection est spécieuse, puisqu'elle a arrêté des intelligences d'élite. Mais que vaut-elle au juste ?

On se rappelle la distinction déjà indiquée entre les alliances et les fusions. Qui dit fusion, dit l'incorporation des associés dans un même groupement stable et organisé, sous une même autorité, en vue d'une même action, dans la communauté d'une même vie. Mais en plus et au-dessus de cette union qui constitue les unités sociales, il y a celle qui les relie entre elles, qui les allie, sans préjudice de leur indivi-

nequeant cum hac laude consistere, eas sine cunctatione respuere : institutis populorum, quantum honeste fieri potest, ad veritatis justitiaeque protrocinium uti : elaborare ut constitutum naturae Deique lege modum libertas agendi ne transiliat : dare operam ut ad eam quam diximus christianam similitudinem et formam omnis respublica traducatur. » (Leo XIII, *Immortale Dei.*)

dualité et de leur autonomie, dans la poursuite accidentellement commune de tels ou tels avantages particuliers. Et, comme on l'a déjà remarqué, cette forme d'entente n'exige pas la communauté des principes, mais en revanche elle présuppose des organismes déjà formés, complets, indépendants, capables de contracter, les uns vis-à-vis des autres, des obligations juridiques.

Or, qu'un tel concours, fait d'alliances et non de fusion, parût à Léon XIII parfaitement suffisant, c'est ce qui ressort des éloges que, le 7 janvier 1893, il adressait à M. de Mun, dont la chaude et la magnifique éloquence n'avait pas hésité, quelques jours auparavant, à couvrir de son patronage et de sa gloire la naissance d'une jeune ligue officiellement catholique. Devant la *Ligue de propagande catholique et sociale*, dans une réunion tenue à Saint-Étienne, M. de Mun avait dit : « Il faut d'abord que les catholiques soient organisés... Ce doit être le premier objet de leur activité. Tant qu'ils ne le seront pas, ni l'opinion, ni les partis ne compteront avec eux comme ils ont le droit d'y prétendre; au moment des élections ils seront absorbés dans l'ensemble des forces conservatrices; au lendemain, ils redeviendront des isolés, sans moyen d'action pour réclamer leurs droits, pour se défendre contre l'oppression, pour dicter au besoin les conditions de leur concours, incapables de se faire craindre de leurs ennemis ou d'inspirer confiance à leurs amis. » — Est-il possible de mieux dire? — « Or, continuait M. de Mun, être organisé, c'est avoir un mode de recrutement, des cadres constitués, un commandement reconnu et obéi, une administration enfin capable de pourvoir aux besoins matériels de la lutte; c'est surtout, quand il s'agit non pas d'une force militaire, dont l'amour de la patrie suffit à former les liens, mais d'une force politique, qu'il faut un programme, c'est-à-dire *un corps de doctrines* qui unit étroitement et les chefs et les soldats, qui reste entier comme l'exposé des convictions communes et la formule des espérances de l'avenir, alors même que les circonstances ne permettent d'en poursuivre que le succès partiel et relatif. » C'est la lumineuse vérité que nous avons déjà relevée. Et M. de Mun reprenait : « Nous sommes catholiques, et rien de plus. Nous prétendons, en cette qualité,

d'abord réclamer des droits méconnus et des libertés supprimées, puis en même temps faire rentrer les principes chrétiens dans la législation corrompue par l'athéisme social. Nous sommes prêts à soutenir tous ceux qui nous aideront à le faire, mais nous n'attendons rien, à cet égard, des hommes qui dominent encore la Chambre et le gouvernement. » Ce qui n'empêchait pas l'orateur de tendre la main, comme à des alliés, à tous les « hommes de bonne volonté », qui, sans être catholiques, n'en étaient pas moins sincèrement dévoués à « la liberté religieuse ».

L'accord de la *Ligue* avec ses auxiliaires du dehors formerait « le faisceau des honnêtes gens », qui ne subsisterait sans doute que moyennant des transactions nécessaires. Mais en les faisant, disait M. de Mun, « nous n'abandonnerons rien de nos principes, de nos idées d'avenir ».

Ce plan si net, si dégagé de toute équivoque, reçut l'approbation la plus explicite du pape Léon XIII : « Tandis que Nous Nous plaisons à vous donner des éloges justement mérités, disait le Saint-Père, Nous vous exhortons à poursuivre votre généreuse entreprise[1] ». Et Son Éminence le cardinal Rampolla, en expédiant le bref pontifical à son destinataire, l'accompagnait d'une lettre personnelle où se lisaient ces mots : « Je vous félicite... de votre zèle pour la défense des *bons principes*[2]. » *La Croix*, *le Monde*, *l'Univers*, faisaient, huit jours après en faveur des mêmes idées, un appel retentissant qui se terminait par cette déclaration : « En agissant ainsi, vous travaillerez comme le veut le grand Léon XIII pour l'Église et pour la France. »

Après cela, que l'entreprise ait échoué, il ne faut en accuser que le désarroi des esprits et l'état tumultueux de l'opinion au lendemain de l'encyclique, et peut-être aussi en conclure que nulle individualité, si éminente soit-elle, ne suffit à provoquer une telle création, pour laquelle ce n'est pas trop d'un appel de la Hiérarchie.

Faut-il accorder aussi qu'une ligue catholique aura chance de réunir moins d'adhésions qu'une ligue plus mêlée? Cela

1. Léon XIII, Lettre au comte Albert de Mun, 7 janvier 1893.
2. Lettre de S. Ém. le cardinal Rampolla au comte Albert de Mun, 8 janvier 1893.

paraîtrait croyable au premier abord. Et cependant, pour gagner quelques adhérents, ne risque-t-on pas d'en écarter un plus grand nombre, c'est à savoir tous les catholiques qui ont horreur des compromissions, et plus horreur encore de l'équivoque? Et la qualité de ce qu'on perd sera-t-elle compensée par la qualité de ce qu'on gagne?

Au surplus, il y a une autre question que celle des effectifs. La force d'un parti ne lui vient pas seulement du nombre et de la valeur personnelle de ses adhérents : elle lui vient aussi, et surtout, de la nature de ses principes. Les principes sont le ressort de son action. Car un parti ne se bat pas à coup de poings, mais lutte par des raisons; sa propagande et sa polémique se font à coup de raisons. Or, qu'est-ce que les raisons sinon le développement des principes, qui, dès lors, lui sont aussi essentiels que l'est à un athlète la force musculaire? Là est sa force à lui, sa puissance conquérante : qu'adviendra-t-il si elle faiblit, qu'adviendra-t-il si on la lui ôte des mains, si à ce nouveau Samson une nouvelle Dalila vient enlever la marque de sa consécration divine qui est aussi la seule garantie de ses victoires? Or, c'est ce que ferait l'illusion libérale en nous arrachant des mains le drapeau de la foi, le drapeau des principes catholiques, pour le remplacer par ces couleurs falotes et neutres chères aux « honnêtes gens », qu'offusque le signe de la croix.

Eh bien! non, qu'on nous laisse notre drapeau, fallût-il y perdre plusieurs concours, mais garder le Christ, qui ne se trouve que dans la lumière et la pureté des principes chrétiens! « Ce n'est pas dans les quadriges ni dans la multitude des javelots, disaient les vieux prophètes, qu'est la force et le salut d'Israël, mais dans le nom du Seigneur notre Dieu[1]. » Laisse là tes mercenaires, disaient-ils à Juda, « pars seul, agis, lutte avec énergie, et Dieu ne te laissera pas succomber devant l'ennemi. Mais si tu crois que le succès de la guerre dépende du nombre des soldats, Dieu te fera tomber devant l'ennemi[2]. » Voilà qui est aussi vrai de « la tribu de Juda de l'ère nouvelle » comme l'appelait naguère le pape

1. *Ps.*, XIX, 8; *Is.*, XXXI, 1, etc.
2. *II Paral.*, XXV, 7 *sqq.*

Pie X, que de celle de l'ère ancienne, dès lors qu'il s'agit des combats de Dieu.

Mais indépendamment de toute considération de foi, il y a encore une autre source de force dans l'intégrité des principes catholiques : seuls ils peuvent soutenir le moral des troupes et maintenir leurs revendications au niveau des exigences de la cause catholique.

On s'étonne parfois qu'à chaque rencontre avec l'ennemi, les catholiques n'aient pas d'autre tactique que celle de baisser quelque chose de leurs prétentions, de chercher un terrain d'accommodement, de s'empresser à faire la part du feu, pour sauver un petit reste, qu'ils morcelleront ensuite de la même façon, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien à défendre. Et le pire, c'est que chaque sacrifice, une fois accompli, semble accepté définitivement ; la pensée, la parole, les programmes se concentrent sur un point minuscule dont on n'a pas encore fait son deuil ; des territoires perdus on n'entend jamais parler : cela aurait une saveur de revanche qui n'est pas dans le goût moderne. Et le programme catholique, se resserrant toujours, finit par ressembler à l'antique empire de Constantinople réduit aux murs de Byzance, qui ne tiendraient pas un quart d'heure contre le sabot du cheval de Mahomet II ; et Byzance se croit toujours l'empire romain, et de même, notre programme se figure être le programme catholique : cherchez-y seulement la liberté, je ne dis pas nominale, mais réelle, la liberté vraie de l'enseignement chrétien à tous les degrés, primaire, secondaire, supérieur... A quoi tient cet affaissement graduel de nos exigences ? à quoi tient ce souci sans cesse renouvelé d'un accord sans cesse plus ruineux ? Mais tout simplement à ce fait qu'on ne poursuit plus l'idéal de la liberté religieuse, mais le fantôme de la paix publique. Nous nous mettons à l'unisson de ceux avec qui nous nous identifions, au lieu seulement de nous concerter avec eux. Et eux, on le sait, si libéraux qu'ils se nomment, sont encore plus amis de la paix que de la liberté. Ils ne nous seront d'utile secours que lorsqu'ils nous verront décidés à nous faire rendre justice à tout prix. Alors ils aimeront peut-être encore mieux avoir la paix avec nous qu'avec nos adversaires. En attendant, voyant qu'ils peuvent

s'en tirer avec nous à si bon compte, ils auraient bien tort de se mettre en frais; on conçoit qu'ils soient plus pressés d'en désintéresser d'autres qui sont plus exigeants.

Veut-on des catholiques exigeants? La première chose est de les rendre à leur drapeau et à leurs principes et, par conséquent, à eux-mêmes.

Deux choses spécifient un parti : ses principes et ses revendications. Et il faut que les principes soient à la hauteur des revendications pour amener l'action à leur niveau. Si l'on veut de l'action catholique, capable de faire triompher des revendications catholiques, il faut des principes catholiques. Donc, une organisation de catholiques, appuyée sur des principes catholiques, pour des revendications catholiques : c'est la condition essentielle d'une restauration de la liberté religieuse dans ce pays où la paix ne fut jamais qu'une conquête.

Au seizième siècle, dans la lutte contre le protestantisme, « les catholiques, écrit Mgr Baudrillart, ne furent assurés de la victoire que du jour où eux-mêmes se constituèrent en parti. Mais pour qu'il y eût parti catholique, il fallait d'abord qu'il y eût une opinion catholique nettement définie. La former, puis la diriger, fut l'œuvre de la meilleure partie du clergé séculier et surtout de deux grands ordres religieux[1]. »

Que le clergé, séculier et régulier, reste fidèle à sa mission traditionnelle; et peut-êre les laïcs ne manqueront-ils pas à la leur.

Maurice de la TAILLE.

1. Alf. Baudrillart, *l'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*. Paris, Bloud, p. 161.

ÉGLISE CONSTITUTIONNELLE DE PARIS

LE DERNIER OFFICE PAROISSIAL AVANT LA TERREUR

Au commencement de brumaire an II, l'assemblée générale de la section des sans-culottes, dans « l'arrondissement » de laquelle se trouvait l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, avait mis à son ordre du jour la question de la publicité du culte, ou plutôt de l'existence même du culte. Il est vrai qu'une loi avait depuis longtemps réglé ces points; mais alors, comme trop souvent, d'ailleurs, les lois étaient faites pour les faibles; les puissants, surtout s'ils savaient manier la violence ou touchaient aux gouvernants, pouvaient les ignorer, ou mieux les violer ouvertement. On s'occupa donc, en premier lieu, du traitement concédé aux prêtres schismatiques : il fut arrêté que, par une pétition, on demanderait à la Convention d'enlever ces secours aux ecclésiastiques en fonction, pour « les attribuer aux pauvres ». Quant à la publicité du culte, on décida qu'elle était désormais interdite; une députation se rendit même, le 10, déposer le texte de la motion adoptée sur le bureau de l'Assemblée nationale, sans doute pour faire comprendre aux représentants qu'on se passait aisément d'eux, et qu'avant même de les consulter, on abolissait sans scrupule les lois qu'ils avaient votées. Le peuple n'était-il point souverain, et par le peuple ne fallait-il pas entendre, comme de coutume, une poignée de braillards et de forcenés?

L'église Saint-Nicolas était fermée du coup.

A la tête du clergé constitutionnel de cette paroisse, se trouvait alors Charles Brongniart, natif de Monchel, près Arras, âgé de quarante-cinq ans. Il était premier vicaire de Sainte-Madeleine-en-la-Cité, lorsque, le 27 février 1791, il fut élu

curé de Saint-Nicolas, au second tour de scrutin, par 242 voix sur 318 votants.

Ce jureur n'était point un héros ; il ne rappelait même qu'assez vaguement tel autre de ses confrères, dont on vient de nous tracer un portrait quelque peu flatté, semble-t-il. Brave homme[1], au demeurant, sans grande initiative, mais non sans bon sens et habileté, il s'était laissé entraîner dans le schisme par ignorance et candeur, plutôt que perversité. Il différait notablement du moins de ces tristes jureurs que, malheureusement, leurs dossiers ne nous montrent pas seulement plats et lâches.

M. Brongniart, il nous l'apprend lui-même, assistait au début de l'assemblée générale de la section, dans laquelle furent prises les mesures liberticides dont j'ai parlé ; mais quand il vit, sans doute, la mauvaise tournure que prenaient les choses, il se retira avant que l'interdiction de la publicité du culte fût acceptée et promulguée.

En tout cas, il se crut autorisé à continuer comme par le passé : le dimanche 27 brumaire (17 novembre 1793), la cloche appela, suivant l'usage, les fidèles à l'église et les offices s'y succédèrent selon la coutume. M. Brongniart se contenta de quelques retranchements[2], en témoignage de bonne volonté.

Cette prudence méritoire ne le sauva pas.

Dès le jour suivant, 28 brumaire, il lui fallait comparaître devant le comité révolutionnaire de la section des sans-culottes et subir un long interrogatoire. J'en relève quelques détails, que je complète par la lettre qu'il écrivit le lendemain aux membres de ce même comité[3] : ils me semblent jeter quelque lumière sur l'état des esprits et des choses à cette période de la Révolution.

1. C'est ainsi que, dans son discours d'intronisation, il s'afflige de n'être point en état de continuer les larges aumônes de l'insermenté, son prédécesseur.

2. Les prônes furent supprimés.

3. Toutes ces pièces se trouvent aux Archives nationales, W 37,2450, dans un dossier que m'a gracieusement signalé M. l'abbé Grente.

* * *

Vous avez, lui dit-on, continué le culte public, alors qu'il était interdit.

— J'ignorais cette interdiction : je savais bien que « les autres églises étaient fermées, (mais) n'ayant point reçu d'ordre pour fermer la mienne », j'en avais tout naturellement conclu que la section m'autorisait à la laisser ouverte. Si effectivement elle avait pris une mesure opposée, « pourquoi ne me l'a-t-elle pas signifié? Je m'y serais conformé et j'aurais cessé toute fonction [1]. J'attendais qu'elle fît ce qu'ont fait la plupart des sections... Si (de plus) la section des sans-culottes a réellement fait cet arrêté et a décidé de le mettre à exécution, il n'a pas dû être ignoré des membres du comité révolutionnaire qui, postérieurement à cette époque, sont venus mettre en réquisition l'argenterie et le cuivre de l'église. Sur ma demande, ils m'ont laissé deux calices, des ornements, les chandeliers et les croix nécessaires à la célébration de l'office divin. On ne me défendait donc point de continuer mon culte, puisqu'on me laissait provisoirement ce qui m'était nécessaire à cet effet. »

— En tout cas, vous êtes inexcusable d'avoir annoncé l'office à son de cloches. Ne voyez-vous pas qu'en agissant ainsi, vous qui prétendez aimer la liberté, l'avez gênée lamentablement en « attirant les citoyens par curiosité ou par imagination échauffée » ?

— J'aurais gêné la liberté ! chacun pourtant, sans crainte d'aucune sorte, à son gré, pouvait venir aux offices ou demeurer à l'écart. D'ailleurs, s'il y a faute en cela, elle ne retombe pas sur moi : « La municipalité ayant laissé une cloche dans chaque paroisse et aucune loi à moi signifiée ne m'en interdisant pas (*sic*) l'usage, j'ai cru (bon) de m'en servir pour appeler les catholiques au culte. » N'était-ce pas évidemment entrer dans la pensée des officiers municipaux ?

1. Ces simples mots nous disent quelle était la mentalité de ce clergé constitutionnel. Rome et l'autorité ecclésiastique n'existaient pas pour lui, le pouvoir civil était tout.

Quel autre but, en effet, se seraient-ils proposé en ne vidant pas entièrement nos clochers ?

— Du moins vous ne pouviez agir de la sorte que les jours de décade et vous l'avez fait le dimanche, contrairement aux lois. Qu'avez-vous à répondre ?

— Ce que j'ai à répondre ? mais c'est très simple :

« La Convention a décrété les décades pour les usages civils, sans préjudice à la liberté des cultes, et cela est si vrai qu'André Dumont[1], ayant défendu aux prêtres de Beauvais de célébrer les offices du dimanche et leur ayant enjoint de les transporter aux décades..., ayant demandé à la Convention qu'elle ratifiât son arrêté, elle passa à l'ordre du jour motivé sur la liberté des cultes. »

— Vous subtilisez outre mesure et jouez sur les mots. Ce qui est certain, c'est que vous avez étrangement abusé en provoquant un rassemblement de fanatiques plus considérable que jamais, en mettant de la sorte la tranquillité publique en péril.

— Voilà, permettez-moi de le proclamer, un blâme que je n'ai point mérité : tout ici est le fait des circonstances ; de plus les craintes que vous exprimez ne sont point réalisées. En effet « l'affluence du monde qu'il y a eu ce jour-là dans l'église de Saint-Nicolas est toute naturelle; il n'y a eu de messe, que je sache, que dans la chapelle des ci-devant *Enfants-Trouvés* dans la Cité, à Saint-Victor et à Saint-Nicolas. Je ne sais pas ce qui s'est passé dans les quartiers éloignés, les citoyens et les citoyennes attachés au culte catholique venaient de loin pour l'entendre peut-être pour la dernière fois. Au reste, les choses se sont passées paisiblement. L'office a été fait comme les dimanches ordinaires. Les vêpres, complies et salut ont été chantés comme de coutume. Un citoyen m'avait proposé de chanter un *Adoremus*, je ne l'ai point permis. Enfin, il n'y a pas eu un coup de cloche et un *amen* de plus que les dimanches précédents. Après le salut, il s'est formé quelques groupes dans l'église, j'étais occupé alors à faire des baptêmes. Aussitôt que j'eus fini, j'allai représenter à des citoyennes assemblées qui parlaient de

1. Représentant de la Somme à la Convention.

faire une pétition à la Convention pour la liberté des cultes, que l'*église était un lieu de prières*, que je les conjurais de se retirer tranquillement chez elles et que j'allais faire fermer l'église. On se retira et l'église fut fermée; j'invoque sur tous les faits que je viens de détailler le témoignage de tous les paroissiens qui se sont trouvés à l'église ce jour-là. »

— Les citoyens, derrière lesquels vous vous cachez, attesteront-ils aussi que ce jour-là même vous vous êtes contenté de l'aide de vos collaborateurs ordinaires? Nieront-ils qu'en une circonstance si périlleuse, vous n'ayez admis, comme si vous aviez voulu multiplier les provocations, des ecclésiastiques étrangers à célébrer la messe dans votre église?

— Des ecclésiastiques étrangers! Dites un prêtre étranger, le curé de Saint-André-des-Arcs, et en cela je suis encore entièrement innocent. « La veille, en effet, j'avais donné les ordres les plus exprès pour qu'il n'y en eût aucun de cette espèce (s'il le faut, je produirai plusieurs témoins sur ce fait). Quand le curé de Saint-André-des-Arcs est arrivé, je n'étais point à la sacristie, je ne l'ai point vu, je ne lui ai point parlé[1]. Le citoyen Thiébault, qui s'habillait pour chanter la première grand'messe, lui a représenté les ordres que j'avais donnés. Plusieurs personnes, présentes alors dans la sacristie, se récrièrent en disant : il n'y a point de messes, tout le monde en attend; pourquoi ne la dirait-il pas? et il l'a dite. J'observe, d'ailleurs, que je n'ai aucune relation directe ou indirecte avec le curé de Saint-André-des-Arcs. Il n'est jamais venu chez moi, et je n'ai jamais été chez lui. J'observe encore qu'il n'a pas été dit autant de messes ce jour-là que quand, il y a quinze jours, j'avais trois vicaires de plus et deux ecclésiastiques qui me rendaient le service de dire la messe les dimanches et fêtes[2]. »

1. Lorsque la messe commença, explique-t-il, j'étais absent de l'église : on vint m'avertir qu'il n'y avait qu'un seul chantre. Je me rendis donc aussitôt au lutrin « sans rien rien voir, pas même l'étranger » et j'y restai depuis l'introït jusqu'à la fin.

2. Voici, d'après une réponse de M. Brongniart, quel était le service ordinaire de la paroisse : « Le dimanche, à sept heures, une messe basse avec un petit prône ou instruction; à huit heures et demie, une première grand'messe, ensuite, le prône; à dix heures, la seconde grand'messe, avec huit ou neuf messes basses, dans l'intervalle de sept heures à midi; à trois heures, les

Je peux donc conclure sans crainte que j'ai fait mon devoir et mon devoir seulement, avec toute la prudence requise et la modération désirable. Vraiment, m'était-il loisible d'agir autrement? On ose bien me blâmer de n'avoir pas déserté le champ de bataille et cessé mes fonctions. On oublie que c'eût été, de ma part, évidente prévarication. « Placé à Saint-Nicolas-du-Chardonnet par le vœu de mes concitoyens, par la loi et deux autorités constituées, je ne pouvais et ne devais quitter mon poste qu'à l'instant où une autorité constituée quelconque me signifierait de le faire; autrement, les citoyens de ma paroisse, qui restent attachés au culte catholique, eussent été en droit de me dire : pourquoi nous quittes-tu avant le temps, et pourquoi nous prives-tu des secours de la religion, à laquelle nous continuons d'être attachés, avant qu'on ferme notre église ou qu'on te signifie de te retirer, comme cela s'est pratiqué dans presque toutes les paroisses de cette ville? N'appartenant pas à moi-même, mais à mes paroissiens, quant à mes fonctions, je ne pouvais me retirer sans leur montrer le titre pour lequel je le faisais. »

Je ne relève pas ce qu'un tel langage, tout excusable qu'il soit par ailleurs, a de contraire à l'esprit catholique, même à la constitution divine de l'Église, choses que l'intrus semble oublier entièrement faisant du prêtre l'humble serviteur d'autorités sans pouvoirs; j'ai hâte de suivre le pauvre schismatique devant ses anciens amis, ses soutiens de tout à l'heure, devenus, maintenant qu'ils n'ont plus besoin de lui, ses juges et ses persécuteurs.

* * *

M. Brongniart terminait sa lettre « aux citoyens membres du comité révolutionnaire de la section des sans-culottes » par ces mots : « Je désirerais bien sincèrement que cette affaire fût arrangée. Si on a quelque reproche à me faire, il m'en a déjà coûté pour les deux séances que j'ai passées au comité révolutionnaire et pour l'état d'arrestation où je me

vêpres et complies et salut; et les autres jours point d'offices, excepté les jeudis qu'il y avait une messe du Saint-Sacrement.

trouve aux yeux de mes concitoyens. Faites retirer les gardes et je me tiendrai en arrêt, sur ma parole d'honneur, jusqu'à ce que vous en ayez autrement ordonné.

« Je suis fraternellement

« Votre concitoyen,

« Brongniart. »

Le comité révolutionnaire répondit *fraternellement* à son tour, mais à sa manière, on le devine, aux avances confiantes de son protégé d'autrefois. Aussitôt après l'interrogatoire, dont je viens de relater quelques incidents, il prenait l'arrêté suivant :

« Considérant que (le citoyen Brongniart) n'a pas cessé d'exercer publiquement les fonctions du culte romain et même de le permettre à d'autres curés de Paris [1], tandis que la section avait arrêté la suppression du culte et avait été émettre son vœu le 10 brumaire à la Convention nationale, ce qui a donné à la volonté de la section la plus grande publicité dans toute la république ;

« Considérant que, le 27 brumaire, il y a eu un rassemblement considérable de personnes fanatisées de toutes les parties de Paris, occasionné par une invitation au son de la cloche par lui ordonné... qu'il a fait célébrer les cérémonies de ce culte avec une pompe extraordinaire dont il a été le chef [2] ;

« Considérant qu'il n'a pas agi ainsi sans des intentions inciviques pour tâcher de rallumer le flambeau du fanatisme ;

« Le comité regardant Brongniart comme un homme suspect (arrête qu'il) sera mis sur-le-champ en état d'arrestation provisoirement chez lui et gardé par deux sans-culottes. »

Quand, après avoir entendu la lecture de ces lignes, Brongniart rentra au n° 31 de la rue des Bernardins, où il demeurait, il dut faire de tristes réflexions sur sa naïveté à croire aux hommes de la Révolution. L'arrivée de trois commissaires du comité révolutionnaire les interrompit heureusement : ils venaient mettre ses papiers sous scellés. Cette

1. *A d'autres curés de Paris*, non ; au seul curé de Saint-André-des-Arcs, nous le savons.

2. Des documents officiels, que rien n'est venu démentir, disent catégoriquement le contraire.

opération se termina, par un témoignage de confiance qui dut être agréable à l'intrus : on le constituait gardien de la « bande de fil gris » qui protégeait ses manuscrits et lui rendait illégal l'usage de son secrétaire. Il n'allait pas en être longtemps ainsi.

Quelques jours plus tard, 3 frimaire (23 novembre 1793), il recevait communication d'un nouvel arrêté, conçu à peu près dans les mêmes termes que le précédent :

... « Le comité, considérant que le citoyen Brongniart curé de la ci-devant église du ci-devant Saint-Nicolas ayant été présent à l'assemblée générale, lorsqu'elle prit l'arrêté qui déclare qu'elle ne reconnaît plus de ministre du culte catholique romain dans son arrondissement;

« Considérant que, d'après la démarche sublime de la Convention nationale et l'affluence du peuple à la célébration de la fête et à l'inauguration du temple de la raison, ledit Brongniart a dû connaître l'opinion publique et son retour à la raison, que cependant il avait persisté... dans l'exercice dudit culte..., favorisé, encouragé le fanatisme ; qu'il s'était fait de grands rassemblements et que des curés étrangers à sa paroisse avaient officié ledit jour dans ladite église;

« Considérant qu'une telle conduite tendait à compromettre la sûreté publique, à rallier les fanatiques et contre-révolutionnaires, et (était) propre à causer à Paris des événements, tels que ceux de la Vendée ; d'après ces considérations, le comité arrête que ledit Brongniart sera conduit à Sainte-Pélagie comme homme suspect. »

Ce qu'il faut penser de cette mesure, une note que je lis sur la première page du dossier Brongniart, note non signée, mais datant certainement de l'époque, va nous le dire sans ambages :

Arrestation injuste, « il n'y avait point de loi au 29 brumaire qui défendît le libre exercice du culte salarié. La prohibition arbitraire de Chaumette et autres était un acte contre-révolutionnaire : il ne peut donc y avoir de délit. »

L'inique incarcération ne s'en continua pas moins jusqu'en thermidor.

A ce moment, se produisit l'odieuse et grotesque invention qu'on appela la conjuration des prisons. L'infortuné jureur,

transféré à Saint-Lazare depuis le 9 pluviôse (28 janvier 1794), fut rangé au nombre des coupables. Fouquier-Tinville, dans l'acte d'accusation, associa même son nom à celui de l'insermenté Broquet[1]. « Son crime », disait-il, mentant cyniquement aux documents les plus authentiques, était de « n'avoir jamais cessé depuis la Révolution de montrer la haine et l'aversion la plus prononcée contre la souveraineté du peuple et l'égalité[2]. »

Évidemment, ils furent condamnés à mort, et le 8 thermidor (26 juillet 1794), ils montèrent ensemble à l'échafaud.

Espérons que ces deux ministres du même Dieu, unis dans le trépas après avoir un moment suivi des voies différentes, trouvèrent pareil accueil devant le tribunal suprême ; que les prières, les exhortations et le sang du prêtre toujours fidèle contribuèrent à obtenir à son collègue prévaricateur, avec le repentir, la grâce du pardon.

P. BLIARD.

1. Pierre Broquet, « âgé de soixante-dix ans, né à Coutances, département du Calvados (*sic*), demeurant à Paris »; il était depuis quarante ans chapelain de Notre-Dame.

2. Arch. nat., W 432,971, pièce 48.

LA SAINTETÉ DE JEANNE D'ARC ET L'HISTOIRE

Il n'est pas sans intérêt d'examiner cette question à l'approche du jour où la vénérable servante de Dieu va être déclarée « Bienheureuse » et placée sur nos autels. Ce n'est pas chose indifférente de rechercher si, dès la première heure, l'opinion s'est préoccupée du fait de la sainteté de la Pucelle, si l'on trouve des traces de cette préoccupation dans l'histoire, jusqu'à l'année (1869), où l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, soumit le cas de Jeanne d'Arc — en son nom et au nom des évêques de France — au jugement du chef de l'Église, et pria Sa Sainteté qu'elle daignât, s'il y avait lieu, introduire la cause de la béatification.

Cette question en suscite une autre.

Si la sainteté de l'héroïne n'a jamais paru douteuse, si l'opinion en France n'a jamais cessé de s'en préoccuper, comment se fait-il qu'on ait attendu près de cinq cents ans pour provoquer un jugement de l'Église ? D'où vient que le procès de revision de 1455-1456 n'a pas été suivi du procès de canonisation ?

En ce temps-là, les serviteurs de Dieu n'attendaient pas longtemps les honneurs du culte public. Sainte Brigitte de Suède mourait en 1380, trente ans environ avant la naissance de la Pucelle. Le pape Boniface IX la déclarait sainte en 1391.

Sainte Catherine de Sienne mourait en 1380. Le pape Pie II la canonisait en 1461.

Sainte Thérèse d'Avila mourait en 1582. Quarante ans après, elle était canonisée (1622).

En ce qui concerne Jeanne d'Arc, près de cinq siècles s'écoulent entre sa mort et le jugement qui l'aura déclarée « Bienheureuse ». Comment expliquer une attente aussi considérable ? Nous essayerons de le faire. Mais ce qu'il importe d'abord, c'est de relever les traces que la sainteté de la servante de Dieu a laissées dans l'histoire.

I

Des traces qu'a laissées dans l'histoire la sainteté de Jeanne d'Arc. — Du quinzième siècle.

Remarque préliminaire. — Pas besoin n'est d'insister sur ce point, que la sainteté dont nous parlons n'a rien de commun avec la sainteté de haute fantaisie qu'un historien récent prête à Jeanne d'Arc. Ce n'est pas non plus uniquement celle à laquelle tous les fidèles sont appelés dans l'Église de Dieu ; c'est la sainteté suréminente réservée à un petit nombre d'élus, aux âmes dont le Seigneur entend faire les instruments de ses desseins de puissance ou de miséricorde.

Ces âmes prédestinées se distinguent de la foule et se reconnaissent ordinairement à deux caractères : la pratique héroïque des vertus chrétiennes, et les dons surnaturels, les faveurs divines dont elles sont l'objet. Parmi ces dons et ces faveurs figurent les visions célestes, les apparitions angéliques, les révélations d'en haut, les extases, la connaissance de l'avenir, celle du secret des cœurs, le pouvoir des miracles et autres privilèges exceptionnels, dont la vie des saints offre des exemples à toutes les pages.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Ce qui constitue l'essentiel de la sainteté chez les serviteurs de Dieu que l'Église élève aux honneurs du culte public, c'est la pratique du bien portée jusqu'à l'héroïsme. Le bien tel que l'entend ici l'Église comprend les vertus théologales : la foi, l'espérance, la charité ; les vertus cardinales : la justice, la force morale, la sagesse, la tempérance, et les vertus propres à la condition de chacun. Les dons et faveurs indiqués tout à l'heure sont d'habitude la récompense, l'effet, le signe de la sainteté ; mais, à la rigueur, ces dons, même celui des miracles, n'en sont pas inséparables : ils comptent parmi les grâces que les théologiens nomment *gratis datæ* ; ils ne constituent pas la grâce qui rend agréable à Dieu, *gratia gratum faciens*, et qui pénètre l'âme de sainteté surnaturelle. Lors donc que l'Église inscrit au catalogue des saints le nom d'un serviteur de Dieu, ce n'est point aux faveurs extraordinaires, autres que la vertu, dont

il a été l'ojet que l'Église rend hommage, mais au bien qu'il a fait et à l'héroïsme que, en le faisant, il a déployé [1].

A la vérité, la généralité des fidèles n'y regarde pas de si près. Dans la simplicité de leur foi, ils concluent des dons extraordinaires qui manifestent d'habitude la sainteté des serviteurs de Dieu à la réalité de leur sainteté même; et c'est ainsi que pour la Pucelle, au quinzième siècle, comme pour saint Bernard, au douzième, les voix et révélations prophétiques de l'une, les nombreux miracles de l'autre les firent regarder comme saints, avant que l'Église se fût prononcée.

Il était bon de mettre ces notions à l'abri de tout malentendu, afin que le lecteur vît clairement en quel sens nous prenons la sainteté de la Pucelle, et quel est l'objet précis des témoignages que nous allons recueillir. C'est tout ensemble de l'héroïsme des vertus chrétiennes de la servante de Dieu et des dons extraordinaires desquels il a plu au ciel de la combler, que nous allons rechercher la trace à travers les siècles [2]. Les documents nous diront quelle idée les contemporains de l'héroïne ont conçue de sa sainteté envisagée sous ce double aspect, quelle idée en a gardée la postérité, par quelle progression et par quelles circonstances, enfin, la conviction de la sainteté de la suppliciée de Rouen s'est imposée à tel point chez nos évêques de France, qu'elle leur a inspiré la démarche officielle dont le procès de canonisation qui se juge actuellement a été l'objet.

Deux événements historiques considérables et deux documents de premier ordre qui les rappellent, le procès de con-

1. Rappelons ces principes énoncés par Benoît XIV : « *Heros* (sanctus christianus) omnium virtutum moralium collectione constituitur. — *Heros* numquam debet a semita virtutis deficere. — *Heroicitas* est actus excellentia supra communem operandi modum : ab operis arduitate ut plurimum oritur, et ex circumstantiis judicanda est. » (*De servorum Dei beatificatione*, lib. III, cap. xxi, num. 7, 10, 11.)

2. Les quelques anneaux que nous allons signaler au lecteur, en cette chaîne de la tradition, sont inévitablement en petit nombre. La chaîne même est d'une toute autre ampleur. On en pourra concevoir l'idée en parcourant l'article *Jeanne d'Arc* du R. P. Lelong, de l'Oratoire, en sa *Bibliothèque historique*, celui de M. le chanoine Ulysse Chevalier en son *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, édition de 1905, et le *Livre d'or de Jeanne d'Arc* de M. P. Lanéry d'Arc, avocat à Aix. A coup sûr, personne ne s'attendrait à voir un si grand nombre d'écrivains s'occuper de l'héroïsme et de la sainteté de la Pucelle.

damnation de 1431 et le procès de réhabilitation de 1455-1456, ont posé le problème de la sainteté de la Pucelle. Ils ont creusé large et profond le sillon dans lequel la divine semence, après avoir germé silencieusement, poussé sa tige, vient enfin de se couronner de fleurs et de fruits. Tâchons de saisir quelques-unes des phases de cette germination mystérieuse. De quelle manière les ennemis de Jeanne sans le vouloir, ses admirateurs bien volontiers, ont-ils pu la favoriser ? ses ennemis, ce sont avant tout les juges qui l'ont fait brûler ; ses amis, ceux qui l'on fait réhabiliter.

Parlons donc en premier lieu du procès de condamnation.

1° *Du procès de condamnation et des juges de Rouen.*

Que les juges à qui le gouvernement anglais confia le soin de mener le procès de Jeanne d'Arc n'aient poursuivi qu'un but : établir que l'accusée était tout le contraire d'une sainte, soit au point de vue de la pratique des vertus chrétiennes, soit au point de vue de sa mission, des apparitions et révélations dont on la disait favorisée, cela ressort de toutes les pages et de tous les actes de la cause, plus particulièrement des soixante-dix articles du réquisitoire, des douze articles soumis à la qualification de l'Université de Paris, et du texte de la sentence de condamnation.

Les soixante-dix articles du réquisitoire sont extrêmement précieux pour l'historien. Ils exposent les dits et faits de Jeanne tels que les concevaient ses juges et tels que, malgré les démentis que leur donne le texte des interrogatoires, ils les maintiendront jusqu'à la fin. Or, d'après les juges de Rouen, ces dits et faits sont d'un bout à l'autre l'œuvre du démon. Dans sa vie privée et publique, l'envoyée de Dieu n'aurait été qu'une aventurière de bas étage, qu'une visionnaire démoniaque, ne reculant pas au besoin devant l'imposture, qu'une séductrice des princes et des peuples, qu'une fausse prophétesse, qu'une fille en révolte contre l'Église et coupable d'erreurs contre la foi.

Entre autres particularités significatives à relever, l'on doit noter l'admiration que les contemporains, au grand scandale des Anglais, éprouvaient pour les vertus et les mœurs pures de la jeune guerrière. Non seulement les foules,

mais ses compagnons d'armes la qualifiaient de sainte et la vénéraient comme telle. Ce qui suggère au promoteur du procès cette protestation indignée :

« La dite Jeanne a séduit tellement les fidèles par ses inventions, que plusieurs l'adoraient comme sainte, soit présente, soit absente, et ordonnaient en son honneur messes dans les églises.

« *Il y en a même qui la placent au-dessus de tous les saints de Dieu, après la Bienheureuse Vierge.*

« Ils lui consacrent dans les basiliques des images et des tableaux ; ils portent sur eux des médailles de plomb ou autre métal, qui la représentent, comme on le fait pour les saints que l'Église a canonisés. Et ils publient hautement qu'elle est envoyée de Dieu, et plutôt ange que femme[1]. »

N'eussions-nous que ce témoignage « indigné » des ennemis mortels de la Pucelle, il n'en faudrait pas davantage pour établir le fait public de l'opinion des contemporains s'accordant à reconnaître dans la libératrice d'Orléans l'envoyée de Dieu et une sainte digne, par l'héroïcité de ses vertus, d'une vénération légitime.

Dans les douze articles soumis à l'Université de Paris, l'évêque de Beauvais et ses conseillers intimes renoncèrent au système adopté dans le réquisitoire. Laissant de côté la vie même de l'héroïne et ne retenant que quelques-uns des faits qui s'y rattachaient, ils concentrèrent leurs efforts sur les apparitions et révélations et les présentèrent de façon à faire croire qu'elles avaient une origine purement diabolique. D'où la conséquence, que Jeanne était non l'envoyée de Dieu, mais l'envoyée du démon ; qu'il fallait voir en elle le contraire d'une sainte.

C'est en ce sens que, dans leurs réponses à la démarche de l'évêque de Beauvais, se prononcèrent les Facultés de théologie et de décret de l'Université de Paris, et avec elles le plus grand nombre des docteurs consultés. Fort de ces qualifications, l'évêque de Beauvais s'empresse, le 24 mai, sur la place du cimetière de Saint-Ouen, de déclarer « que l'accusée est tombée en diverses erreurs et divers crimes de schisme, d'idolâtrie, d'invocation des démons ». Le 30 mai,

1. Article LII du réquisitoire.

après le guet-apens et le prétendu relaps de la prison, l'évêque-juge revient sur cette déclaration et, accusant la Pucelle « d'être retournée aux mêmes erreurs et aux mêmes crimes, il la proclame relapse et hérétique, la rejette de l'unité de l'Église, la retranche de son corps et l'abandonne à la puissance séculière[1] ».

2° *Du procès de réhabilitation.*

Tel est le dernier mot des juges de Rouen sur la sainteté de la jeune fille qu'ils viennent de condamner. Ce ne fut pas celui des témoins du supplice, encore moins celui de la France et du Saint-Siège, pas plus qu'il ne sera celui de la postérité.

« On a brûlé une sainte, disait en se retirant de la place du Vieux-Marché un des secrétaires du roi d'Angleterre, Nous sommes tous perdus. Je crois son âme dans la main de Dieu, et damnés ceux qui ont adhéré à sa condamnation. »

« J'ai brûlé une sainte, disait le soir même de l'exécution le bourreau à frère Isambard de la Pierre, Dieu me pardonnera-t-il ? »

« Elle était vraiment sainte », disait encore le soldat anglais qui avait juré de mettre de sa main une fascine au bûcher. Il l'avait fait; mais, au moment où Jeanne expirait, il avait vu, ce soldat anglais, comme une colombe blanche sortir des flammes et s'envoler du côté de la France[2].

Vingt ans après le procès de condamnation, au lendemain de la soumission de Rouen, la France, par l'organe de son roi, ouvrait les enquêtes qui devaient aboutir au procès de réhabilitation. Sur l'ordre du pape Calixte III, ce procès commençait en septembre 1455 et se terminait en juillet 1456. Le procès de 1431 y fut soumis à une revision complète. A la suite de cette revision, un jugement sans appel le déclarait nul et sans valeur, et iniques les sentences rendues contre l'héroïne. Jeanne était pleinement réhabilitée.

En fut-il de sa sainteté comme de son innocence? se trouva-t-elle, par suite de ce jugement, de quelque manière reconnue?

Quelques observations à ce sujet ne seront pas inutiles.

1. *Procès*, t. I, p. 475.
2. *Ibid.*, t. II, p. 307; t. III, p. 165; t. II, p. 7-9.

Le procès de 1455 présente trois parties bien distinctes :

1. Le jugement même qui casse la sentence du tribunal de Rouen et prononce la réhabilitation de la condamnée;

2. Les mémoires théologiques et juridiques que les délégués du Saint-Siège firent insérer dans l'instrument du procès;

3. Les nombreux témoignages recueillis par les enquêtes auxquelles il fut procédé dans le pays d'origine de Jeanne, et dans les villes où l'on put mander judiciairement les personnages qui avaient vu et connu l'héroïne, Orléans, Paris, Lyon, Rouen.

Quelques mots seulement sur chacune de ces parties.

1. *Du jugement de réhabilitation proprement dit.*

On peut considérer dans ce jugement, soit sa portée générale, soit les actes et pièces du procès de Rouen qu'il vise spécialement, atteint et flétrit.

Les actes et pièces du procès de condamnation qu'il vise spécialement, atteint et flétrit, sont les douze articles, la prétendue abjuration, les deux procès et sentences de chute et de rechute.

D'après les délégués du Saint-Siège, les « Articles commençant par les mots *Certaine femme*, extrait corrompu, dolosif, calomnieux, frauduleux et inique des aveux de la dite Jeanne, sont cassés et condamnés à être lacérés judiciairement. »

Les mêmes juges cassent également « la prétendue abjuration de Saint-Ouen; ils la déclarent entachée de fausseté et de dol, extorquée par violence ou par crainte, en présence du bourreau et sous la menace du bûcher, sans que ladite Jeanne l'ait aucunement prévue et comprise ».

Et quant aux deux procès et sentences, ils « les cassent aussi, irritent, annulent et les dépouillent de toute valeur ».

Considéré dans sa partie générale, ce jugement est tout ensemble négatif et affirmatif. Sous le premier de ces rapports, il dénie tout fondement de vérité aux accusations formulées par le tribunal de Rouen contre la Pucelle, et il déclare absolument faux les crimes prétendus pour lesquels on l'a condamnée.

Sous le second de ces rapports, il déclare incontestable le fait de l'innocence de Jeanne. Il prononce que « ni la jeune fille ni ses parents n'ont contracté ou encouru, à l'occasion des procès susdits et sentences, aucune tache ou note d'infamie ; que la dite Jeanne n'est nullement atteinte par eux, qu'elle en demeure purgée, et, autant que besoin est, les juges pontificaux l'en purgent totalement[1]. »

Mais peut-on dire que, en cette partie spéciale du procès de revision, les délégués du Saint-Siège se soient positivement occupés de la sainteté de la Pucelle, de ses vertus héroïques, qu'ils aient voulu les proclamer soit directement, soit indirectement ? Nous ne le pensons pas, et on ne saurait citer aucun texte autorisant à le soutenir. Du langage des juges de la revision, il s'ensuit très clairement que ceux de Rouen ont, à tort et sans raison aucune, qualifié de choses diaboliques les visions et apparitions de l'héroïne, qu'ils l'ont, à tort et sans raison aucune, accusée elle-même de mensonge, d'imposture, de désobéissance à l'Église, d'erreurs contre la foi. Mais, de ce langage, il ne s'ensuit pas rigoureusement, ni même à aucun titre, que la jeune vierge ait été vraiment envoyée de Dieu, que ses voix et révélations aient été réelles et célestes, que l'héroïcité de ses vertus soit incontestable, et qu'il y eût lieu de demander au Saint-Siège d'introduire la cause de sa canonisation. Sur ces divers points, les juges pontificaux se renferment dans un silence profond. Peut-être, en les abordant, eussent-ils estimé sortir du mandat qu'ils avaient reçu du chef de l'Église et excéder leurs pouvoirs.

2. *Des mémoires justificatifs de la Pucelle insérés au procès.*

Nous trouvons une liberté d'appréciation plus grande chez les prélats, théologiens et canonistes, à qui le roi Charles VII et les juges eux-mêmes avaient demandé le secours de leurs lumières : tous, dans leurs mémoires justificatifs, inclinent à penser que les voix, visions et révélations de la Pucelle lui venaient de Dieu.

1. *Procès*, t. III, p. 359-361.

Le promoteur du tribunal de Rouen accusait Jeanne « d'avoir inventé mensongèrement ses révélations et apparitions ».

L'un des prélats consultés par le roi, Élie de Bourdeilles, évêque de Périgueux, plus tard archevêque de Tours et cardinal, n'hésite pas à soutenir le contraire. A son avis, « l'héroïne, dans la mission qu'elle a eu à remplir, n'a pu être assistée que par les bons anges. Il y a lieu de croire, conclut-il, que Dieu a daigné visiter ce royaume par une simple pucelle, assistée du bienheureux archange saint Michel et des saintes Catherine et Marguerite, afin que sa délivrance soit attribuée, non à l'habileté humaine, mais à la clémence et à la miséricorde divines[1]. »

Thomas Basin, évêque de Lisieux, ne se borne pas à prouver par quatre arguments distincts que les apparitions et révélations de Jeanne ne provenaient pas des esprits mauvais; les prophéties de la jeune fille lui permettent d'avancer qu'elles étaient de Dieu. Cela pour deux raisons : la première, c'est que ces prédictions concernaient des faits réputés impossibles, la levée du siège d'Orléans, par exemple, le sacre de Reims, la recouvrance du royaume tout entier; la seconde, c'est que ces prédictions concernant des faits réputés impossibles ont été littéralement accomplies[2].

Tel a été le sentiment des autres docteurs de la réhabilitation, sans excepter l'auteur de la *Recollectio*, l'inquisiteur Jean Bréhal.

Les canonistes que le cardinal d'Estouteville avait consultés sur le même sujet, Théodore de Leliis et Paul Pontanus, ne s'étaient pas montrés moins favorables à la mission de la Pucelle. « On peut croire en elle, écrivait Leliis, lorsqu'elle dit avoir eu les apparitions de saint Michel, des anges et des saintes Catherine et Marguerite. »

« Ses prédictions, ajoute-t-il, étaient des prophéties véritables, car les événements les ont justifiées. Preuve qu'on peut y voir un signe manifeste de sa mission[3]. »

De son côté, Paul Pontanus, pour dix raisons qu'il déve-

1. P. Lanéry d'Arc, *Mémoires et Consultations*, p. 115 et 151.
2. *Op. cit.*, p. 217, 218.
3. J. Quicherat, *Procès*, t. II, p. 39.

loppe, estime qu'on doit rapporter ces apparitions et révélations aux bons esprits, non aux esprits mauvais[1].

En ces divers mémoires, les théologiens et canonistes expriment une haute idée de Jeanne et de sa piété. On sent bien que si on leur demandait leur avis sur l'héroïcité des vertus de la servante de Dieu, ils répondraient favorablemen plutôt que défavorablement. Mais, de fait, ils ne posent pas la question, et, ne la posant pas, ils ne répondent pas davantage. On peut toutefois inférer de leurs écrits une présomption favorable à la sainteté de Jeanne, sans aller jusqu'à l'affirmation explicite.

3. *Des enquêtes du procès de réhabilitation.*

Une source historique d'un prix incomparable, que les juges de la réhabilitation ont ouverte aux contemporains et à la postérité, source sans laquelle l'essentiel des gestes de la Pucelle resterait ignoré, ce sont les témoignages recueillis par la vaste enquête à laquelle ils ont fait procéder. Les dépositions qui y furent recueillies sont au nombre de cent quarante-quatre. Ainsi qu'en toute parole humaine, il a pu s'y glisser de légères erreurs; mais on ne saurait, sans tomber dans l'arbitraire et le parti pris, suspecter la bonne foi des témoins entendus. C'étaient des compatriotes de la jeune fille, des capitaines, chevaliers, princes du sang, conseillers du roi, magistrats, écuyers, bourgeois, ecclésiastiques, séculiers et religieux, chanoines et assesseurs du procès, dames et demoiselles, toutes gens avec qui, au cours de sa vie privée et publique, de ses campagnes et de sa captivité, Jeanne s'était trouvée en rapport.

Il est de mode, dans une certaine école, de discréditer les enquêtes de la réhabilitation. Jules Quicherat a parlé de dépositions « ayant l'air d'avoir subi des retranchements », ou bien d'avoir été faites d'après un programme et des ordres marquant de quelle manière on devait témoigner. Dans notre étude récente sur la *Société de l'histoire de France*[2], nous avons montré l'auteur des *Aperçus nouveaux* recourant ici,

1. Lanéry d'Arc, *op. cit.*, p. 39.
2. Page 161 et suiv. Paris, Poussielgue. In-8.

une fois de plus, à la méthode si commode de la « preuve par affirmation pure ». Il émet quatre observations; mais il oublie ou il dédaigne de les prouver.

Et voilà sur quoi l'on base la suspicion dont on entend frapper les enquêtes gênantes du procès de réhabilitation.

Un historien de la Pucelle, nouveau venu, a essayé de reprendre cette thèse.

Des écrivains, qui n'en sont pas à leur coup d'essai, lui ont démontré qu'il devait chercher ailleurs, dans le procès de condamnation, par exemple, les retranchements reprochés sans ombre de preuve aux enquêtes de la revision; là, il n'aurait pas de la peine à les trouver. « L'on déclare suspecte la procédure de la réhabilitation qui nous est parvenue en forme et au complet. Comment, s'écrie l'auteur de cette réponse, appellera-t-on celle de la condamnation[1] ? »

Du reste, à lire tout cet article, on éprouve la joie de constater que nos efforts pour dénoncer et combattre les erreurs cauchoniennes relatives à la Pucelle n'ont pas été perdus. C'est un professeur de l'Université qui écrit : « Tout porte à croire que le formulaire lu et signé par l'infortunée Pucelle au cimetière de Saint-Ouen n'était pas celui qu'un juge inique nous a transmis[2]. » Pierre Cauchon est donc un « juge inique ». Tout sera dit si l'on ajoute : « et un historien de sa victime, parfois faussaire, toujours suspect ».

Notons encore la déclaration du même écrivain — M. Luchaire, de l'Institut, pourquoi ne pas le nommer? — à propos de l'*Information posthume*, si chère à l'homme qui, avec une candeur de *lazzarone*, a donné à ses concitoyens le spectacle d'un auteur usant de documents faux, de faits inventés, pour bâtir l'histoire de la pauvre Pucelle, et protestant néanmoins de son « honnêteté historique ».

« Pour moi, dit M. Luchaire, je ne me résoudrai jamais à couvrir de ma garantie l'authenticité de l'*Information posthume*; cette pièce étrange, ajoutée après coup au procès, qui ne porte pas de signature, et qu'un greffier a formellement refusé de valider[3]. »

1. *La Grande Revue*, p. 223. Article de M. Achille Luchaire sur la *Jeanne d'Arc* de M. Anatole France, 25 mars 1908.

2. Art. cité, p. 216, 217; voir aussi p. 214, 215.— 3. Art. cité, p. 214.

Dans un temps comme le nôtre, où les domaines les plus sacrés, celui de l'histoire entre autres, sont exploités par les pires passions, la conscience publique a besoin d'ouïr un langage comme celui-là pour croire quand même au règne de la vérité et à la puissance de l'honnêteté dans l'histoire. Sur la pente où nous roulons, après la réhabilitation des traîtres et des stercoraires, on entreprendra peut-être celle des assassins et des bourreaux. Qui sait si demain, on ne verra pas, faisant face à Jeanne d'Arc béatifiée, la statue d'un Pierre Cauchon panthéonisé? Tout arrive chez nous. Mais, dussions-nous la voir, il en sera de cette orgie nouvelle comme de toutes les orgies politiques : un cyclone balayera l'horizon; le soleil et les étoiles reparaîtront au firmament; et, dans le monde des intelligences, les idées éternelles, la morale éternelle, l'éternelle logique, sources régulatrices, principes suprêmes de toute vérité, poursuivront leur course qui, ralentie parfois, en réalité ne s'arrête jamais.

II

La sainteté de Jeanne d'Arc, d'après les contemporains

La vérité qui se dégage des pages précédentes, c'est que le procès de réhabilitation, par les cent quarante-quatre dépositions certifiées qu'il a mises à la disposition des historiens à venir, constitue un document unique, incomparable, qui projette sur la vie entière de Jeanne d'Arc, et en particulier sur sa sainteté, une abondance de lumière dont l'éclat, en dépit du temps, ne s'affaiblira jamais.

Ce sont donc, non seulement des contemporains de la Pucelle, mais des gens qui l'on connue personnellement, qui ont été en rapport avec elle aux diverses époques de sa vie, qui l'ont vue à l'œuvre; ce sont ces témoins qui vont nous dire ce que ne nous ont pas dit les juges de la revision, ce que les docteurs consultés laissent seulement entrevoir, que la petite paysanne meusienne, la jeune guerrière de Patay, la prisonnière du château de Rouen, la suppliciée du Vieux-Marché était à leurs yeux une sainte. L'ensemble de leurs témoignages formera le foyer lumineux auquel les générations suivantes viendront s'éclairer. Il sera, si on l'aime mieux,

le point d'attache et la source de la tradition que nous retrouverons vivante dans la suite de notre histoire[1].

1° *Le Royaume, au moment de périr, sauvé par la Pucelle.*

Une lecture rapide des chroniques et pièces du temps reproduites aux tomes IV et V du grand ouvrage de J. Quicherat laisse le lecteur sous cette double impression : 1° à l'époque où parut la Pucelle, c'était l'opinion dominante chez les loyaux Français que la cause de Charles VII était désespérée ; 2° aux yeux de ces mêmes Français, le relèvement dont Jeanne fut l'instrument constituait un bienfait providentiel spécial, eu égard aux destinées du royaume de France.

Les témoins de la réhabilitation expriment le même sentiment en ce qui concerne l'état désespéré des affaires. Ils ne sont pas moins catégoriques sur le second point. Jeanne est pour eux « l'envoyée de Dieu » et tout ensemble une sainte. Ils trouvent une raison éclatante de cette double qualification : 1° dans les choses réputées impossibles humainement qu'elle avait accomplies, dans les événements inattendus qu'elle avait annoncés et qu'on avait vus se réaliser, tels la levée du siège d'Orléans, les défaites des Anglais, le sacre de Reims, la rentrée de Paris en l'obéissance de Charles VII ; 2° dans la vie profondément chrétienne, les mœurs irréprochables, les vertus héroïques dont elle avait donné à tous l'exemple.

Entre autres personnages que nous pourrions entendre, se trouvent le duc d'Alençon, prince du sang ; le bâtard d'Orléans, depuis 1439 comte de Dunois ; le sire de Gaucourt ; le président Simon Charles, maître des requêtes ; Barbin, avocat de Poitiers ; frère Seguin de Seguin, un des examinateurs de

1. Nous ne nous occuperons pas en cette étude des contemporains et historiens étrangers. La tradition dont nous recherchons les anneaux est la tradition nationale. Les contemporains étrangers dont on cite les témoignages ont été rarement témoins oculaires des faits qu'ils rapportent. Ils parlent en général, non des choses qu'ils ont vues, mais des bruits arrivés jusqu'à leurs oreilles. Le plus souvent, ces bruits, nullement vérifiés dans leur source, sont exagérés ou sans fondement. On en trouve des exemples à chaque pas dans la *Chronique Morosini* et dans la partie des *Memoires* d'Eberhard Windecke que M. Germain Lefèvre-Pontalis a fait connaître au public. C'est pourquoi les témoignages exacts qu'on peut rencontrer en ces chroniqueurs n'ont guère qu'une valeur secondaire et d'appoint.

la Pucelle; frère Pasquerel, son aumônier; le chevalier d'Aulon, son intendant; maître Reginald Thierry, chirurgien du roi; Marguerite la Touroulde, hôtesse de Jeanne à Bourges; les bourgeois et dames de la ville d'Orléans; pour finir, car il faut se borner, les deux gentilshommes, Jean de Metz et Bertrand de Poulengy, qui accompagnèrent la jeune fille de Vaucouleurs à Chinon.

Sur l'état désespéré des affaires, frère Seguin de Seguin dira : « Quand Jeanne parut, le roi et ses sujets n'avaient plus d'espérance. Tous croyaient qu'il n'y avait qu'à se sauver. On ne pouvait, à cette heure, rien espérer que de Dieu[1] ».

Jacques Gelu, archevêque d'Embrun, en son mémoire sur la Pucelle; Mathieu Thomassin, l'auteur du *Registre Delphinal*; maître Barbin, avocat de Poitiers, n'emploieront pas des couleurs moins sombres. Mais l'horizon s'éclaircit, Jeanne la sainte est bien accueillie du roi, les Anglais sont obligés de lever le siège d'Orléans, ils fuient honteusement à Patay ; à partir de ce moment, tous les cœurs renaissent à l'espérance, et les compagnons d'armes de l'héroïne saluent en elle « l'envoyée de Dieu ».

« En vérité, dit Jean de Metz, je crois qu'elle ne pouvait être qu'envoyée de Dieu. Tout le temps que je fus avec elle, je la trouvai bonne, simple, pieuse, craignant le Seigneur. J'étais enflammé par ses paroles et par l'amour de Dieu qu'elle respirait[2]. »

Bertrand de Poulengy disait de son côté : « Jamais je n'ai vu chez Jeanne rien de mal. *Elle fut toujours bonne comme si elle eût été une sainte*[3]. Elle était pour moi *une envoyée de Dieu*. »

Un écuyer du roi, Gobert Thibault, tenait « du confesseur de Charles VII et de plusieurs docteurs, que, pour eux, Jeanne était envoyée de Dieu[4] ».

Le comte de Dunois, le chevalier de Gaucourt, frère Pasquerel, aumônier de la Pucelle, Simon Beaucroix, maître Barbin, maître Reginald Thierry, Guillaume de Ricarville,

1. *Procès*, t. III, p. 205.
2. *Ibid.*, t. II, p. 438.
3. *Ibid.*, t. II, p. 455.
4. *Ibid.*, t. III, p. 75.

des chanoines et bourgeois d'Orléans disent au fond : « Attendu la sainte vie de l'héroïne, ses faits et dits, je crois qu'elle a été envoyée de Dieu. »

A cette déclaration, frère Seguin de Seguin joindra le souvenir des prédictions qu'elle fit entendre en sa présence, à Poitiers, devant la commission d'examen. Elle annonça, dit-il, expressément les choses suivantes :

« Les Anglais seraient battus, le siège d'Orléans serait levé, et la ville délivrée de ses ennemis;

« Le Dauphin serait sacré à Reims;

« La ville de Paris rentrerait en l'obéissance du roi;

« Le duc d'Orléans, alors prisonnier à Londres, serait rendu à la liberté et reviendrait d'Angleterre. »

Frère Seguin, en manière de conclusion, ajoutait : « Ces choses, je les ai ouï annoncer de mes oreilles et je les ai vues de mes yeux s'accomplir[2]. »

2° *Poètes et chroniqueurs.*

Pour ne pas oublier les chroniqueurs et poètes du temps, rappelons quelques-uns des derniers vers que Christine de Pisan (née en 1363, morte peu après 1429 probablement) ait composés, et de courts passages de Cousinot de Montreuil, Perceval de Cagny et Jean Chartier.

Les succès de la Pucelle depuis la levée du siège d'Orléans jusqu'au sacre de Reims réveillèrent la fibre poétique de Christine de Pisan. Elle éprouva le besoin de les célébrer et ils lui inspirèrent ces deux jolis vers :

L'an mil quatre cens vingt-neuf
Reprint à luire le soleil.

1. Qu'on veuille bien le remarquer : la sainteté dont parlent Bertrand de Poulengy et les contemporains, dont ont parlé les Anglais cités plus haut, dont parleront Étienne Pasquier, Mézeray, Mlle de Scudéry et la plupart des historiens, n'est pas la fausse sainteté qu'un académicien daigne concéder à l'héroïne ; c'est une sainteté fondée sur la pratique des bonnes œuvres et, en définitive, sur une vie chaste et sans tache, sur une mort injuste, cruelle, et subie chrétiennement. Les mots « vertu héroïque, mort héroïque, véritable martyre, héroïcité des vertus chrétiennes », ne sont pas prononcés, mais le langage des témoins traditionnels renferme tous ces sens.

2. *Procès*, t. III, p. 205.

Jusque-là, ce n'était point des années de lumière, mais de ténèbres.

Et elle veult raconter comment
Dieu a tout ce fait de sa grâce.

« Tout ce », c'est le recouvrement du royaume commencé par la Pucelle,

Dieu mercy ! qui a ouvré.

Qui est cette Pucelle, sinon « l'envoyée de Dieu » ?

Toi, Jeanne de bonne heure née,
Benoist soit cil qui te créa
Pucelle de Dieu ordonnée,
En qui le Saint-Esprit réa
Sa grand grâce...
... Tout en somme,
Voici femme, simple bergère
Plus preux qu'onc homs ne fut a Romme,
En qui cuer Dieu plus que d'omme a mis,
Par miracle fut envoiée
Et divine amonition
Et sa belle vie, par foy !
Monstre qu'elle est de Dieu en grâce.
Toujours a Dieu devant sa face.

Avec quels accents enthousiastes, l'admiratrice de Jeanne eût-elle chanté ses vertus si elle avait connu sa captivité, son procès et son supplice[1] !

Passons aux chroniqueurs : ce qui les frappe, c'est la piété, la pureté, l'affabilité, la simplicité de l'héroïne. D'après Perceval de Cagny, « elle disoit de moult merveilleuses choses en parlant de Dieu et de ses sains, et disoit que Dieu l'avoit envoyée à l'aide du gentil roy Charles au fait de sa guerre. Ses paroles et ses faits sembloient miraculeux à tous ceux qui avoient été en sa compagnie[2]. »

« A Poitiers, lisons-nous dans la *Chronique de la Pucelle*, plusieurs notables personnes, tant de présidents et conseillers du Parlement que autres de divers états, l'allaient voir. Ce qu'elle leur disait leur semblait impossible à faire, n'étant que rêveries et fantaisies. Et il n'y en avait aucun qui, l'ayant ouïe, ne dît que c'était une créature de Dieu ».

1. J. Quicherat, *Procès*, t. V, p. 3 et suiv.
2. *Procès*, t. IV, p. 3, 35.

Quelle jolie chute que cette fin de phrase !

« Semblablement, y furent la voir dames, damoiselles et bourgeoises qui lui parlèrent. Et elle leur répondoit si doulcement et gracieusement qu'elle les faisait pleurer[1]. »

Le greffier de La Rochelle appuie sur la sainteté de la jeune fille. « Jeanne, à Poitiers, dit-il, étoit moult de sainte vie ; ne buvoit et ne mangeoit comme rien, se confessoit bien souvent et recevoit *Corpus Domini*[2]. »

Terminons par cet extrait de Jean Chartier :

« Avoient chascun grant attente que par le moien de Jehanne la Pucelle, on eust beaucoup de bien au royaume de France; laquelle on désiroit congnoistre comme chose *venue de par Dieu*. Et chevaulchoit tousjours armée. Et quand le cas advenoit, elle venoit aussi vaillamment comme capitaine de la compagnie eust sceu faire, en donnant cueur et hardiesse à tous les aultres. Et en toutes les aultres choses estoit bien simple personne, et estoit de belle vie et honneste; et se confessoit bien souvent et recevoit le corps de Notre-Seigneur presque toutes les semaines une fois[3]. »

— En toutes les aultres choses, cette Pucelle, qui donnoit cueur à tous, estoit bien simple personne, de belle vie et honneste : — peut-on rendre plus délicatement, plus formellement hommage à la sainteté de « l'envoyée de Dieu ? »

3° *Les contemporains étaient-ils persuadés* : a) *de la mission surnaturelle de Jeanne;* b) *de son éminente et réelle sainteté ?*

Après avoir entendu le témoignage des contemporains, il ne sera pas inutile d'en déterminer la portée et d'en préciser le sens. La réponse aux deux questions suivantes nous permettra de le faire.

Première question. — Dans la mission divine qu'ils attribuaient à la Pucelle, les témoins entendus voyaient-ils une mission naturelle, simple effet de la Providence qui préside aux destinées des empires; ou bien y voyaient-ils une mis-

1. *Chronique de la Pucelle*, p. 276.
2. *Revue historique*, t. IV, p. 337.
3. *Procès*, t. IV, p. 69, 70.

sion surnaturelle, positive, miraculeuse, ajoutée divinement, si on peut s'exprimer ainsi, aux mesures ordinaires de la Providence, afin que la France ne pérît pas et ne devînt pas anglaise ?

Deuxième question. — De fait, les mêmes contemporains considéraient-ils Jeanne, « l'envoyée de Dieu », comme vraiment sainte dans l'acception éminente de ce mot ?

A notre avis, la réponse à ces deux questions ne saurait être qu'affirmative. L'auteur des *Recherches de la France*, Étienne Pasquier, la formule et la motive dans son sixième livre de son ouvrage. Il donne au chapitre IV de ce livre ce titre significatif : « Du restablissement de l'Estat sous Charles septiesme, et comme en cecy il y eut du miracle très exprès de Dieu. »

Et, dans le chapitre V, il développe cette idée que l'instrument de ce « miracle très exprès de Dieu », a été Jeanne la Pucelle, qu'il nomme elle-même « un vray mystère, un vray miracle de Dieu ».

Avant E. Pasquier, les contemporains de l'héroïne avaient vu dans le « restablissement de l'Estat un miracle très exprès de Dieu ». Cela, pour deux raisons :

1° Parce que le quinzième siècle était un siècle profondément chrétien. La foi était vive chez les loyaux Français. Ils étaient convaincus de la prédilection dont le royaume de Charlemagne et de saint Louis formait l'objet de la part du Christ : *Vivat Christus qui diligit Francos!* Fallût-il des miracles, et des plus grands, Dieu ne les refuserait pas, afin que la France fût sauvée.

2° Parce que les loyaux Français d'alors ne doutaient pas que ce ne fût le cas, lorsque parut la Pucelle. Les témoignages rappelés plus haut le marquent clairement. A Domrémy, l'ange « racontait à la petite Jeannette la pitié du royaume de France », et, par ce simple récit, faisait couler ses larmes[4]. Les princes, capitaines, bourgeois, habitants des villes et des campagnes, qui parurent aux enquêtes de la réhabilitation, avaient vu de leurs yeux cette « pitié » du royaume, et ils en avaient mesuré l'étendue. Par la grandeur du mal, ils avaient jugé de la grandeur, de la puissance surhumaine du remède. Ce remède et la jeune fille qui l'avait apporté « leur venaient de

par Dieu », comme en étaient venus, au temps du peuple élu, les prodiges accomplis par Judith et Débora.

Pour relever le royaume de la désolation dans laquelle il était plongé, pour l'arracher à ses envahisseurs, un mystère de miséricorde, un miracle de puissance divines étaient nécessaires. Dieu les avait accordés. La vierge de Domrémy avait été ce « mystère », ce « miracle de Dieu »; mystère surhumain, miracle surnaturel.

A quoi bon maintenant nous demander si, au temps de Jeanne, après la levée du siège d'Orléans et la victoire de Patay, si, au temps du procès de réhabilitation, après l'accomplissement des prédictions ayant pour objet la rentrée de Paris en l'obéissance du roi, le recouvrement du royaume tout entier; après cette passion douloureuse d'une année soufferte par la généreuse fille avec tant de piété, de courage et de grandeur d'âme, les seigneurs, magistrats, religieux, ecclésiastiques, gens du peuple qui l'avaient connue, songeaient à douter de sa sainteté. Ils ne subtilisaient pas : l'envoyée de Dieu était pour eux une « sainte », par cela qu'elle était la libératrice du pays. Et puis, aucune des grandes vertus, soit naturelles, soit surnaturelles, ne manquait à sa couronne, pas même celle du martyre.

Philippe-Hector DUNAND.

1. Voir dans notre *Histoire complète de Jeanne d'Arc*, les chapitres XI, XII, « La grande pitié du royaume de France » ; et l'ouvrage du Père H. Denifle, *la Désolation des Églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*. Paris, 1897-1899. 3 volumes in-8. Le tome I fait le tableau de l'état de misère dans lequel se trouvait la France sous Charles VII.

« LA QUESTION HERZOG-DUPIN »
ET LA CRITIQUE CATHOLIQUE

Quelque douloureuses que soient les révélations contenues dans le volume[1] de M. Saltet, le distingué professeur d'histoire à l'Institut catholique de Toulouse, nous devons, avant tout, le féliciter et le remercier pour le signalé service rendu à la science catholique. « Avec une terrible évidence et un admirable courage », selon l'expression, aussi juste qu'énergique, de la *Civiltà cattolica*[2], le pénétrant critique a démontré que les élucubrations de Dupin, Herzog, et même Lenain, ne sont que des plagiats éhontés d'une même source, des ouvrages, et même, selon l'aveu public du principal intéressé, des « manuscrits » de M. l'abbé Turmel.

Que le lecteur ne se figure pas que le volume soit la simple reproduction des articles si remarqués du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse, mars et avril 1908); ceux-ci ne forment qu'une faible partie de son riche contenu. De nouvelles recherches ont amené des découvertes imprévues; une comparaison des doctrines, après celle des références, a démontré une effrayante parenté d'esprit entre les plagiaires et celui dont ils ont pillé les œuvres. De plus, tous les documents sont réunis dans ce volume, qui devient ainsi le dossier complet de cette controverse, « qui est un des faits principaux de la théologie française pendant ces dernières années (p. III) ».

Ainsi l'ont déjà compris de nombreuses Revues catholiques : la *Civiltà cattolica*, *la Foi catholique*, la *Revue augustinienne*, *l'Ami du clergé*, la *Revue pratique d'apologétique*,

1. Louis Saltet, *la Question Herzog-Dupin, Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années*. Toulouse, Privat. Paris, Lethielleux. *Imprimatur* du 27 juin 1908. Prix : 3 francs.

2. *Civiltà cattolica*, juin 1908, p.

les *Questions ecclésiastiques*, publiées par des professeurs de l'Institut catholique de Lille. La *Scuola cattolica* de Milan, exprime fort sagement la portée du débat : « Dans ces derniers temps, nous avons déploré, de la part des modernistes, trop de confusions et de mauvaise foi, trop de trahisons, pour qu'il ne soit pas permis, et qu'on n'ait pas le devoir de désirer que la lumière soit faite complètement dans cette pénible affaire. Et attendons qu'elle vienne et qu'elle soit telle qu'elle dissipe le doute qui nous agite au sujet de M. Turmel. » (P. 281.)

Tel est aussi le point de vue que j'envisagerai ici : au lieu d'analyser le petit livre que tous voudront lire, tant il est palpitant d'intérêt, je voudrais d'abord justifier et faire apprécier, comme il le mérite, le rôle de la critique catholique dans cette affaire; puis contribuer à la solution du problème troublant par une étude sur l'œuvre doctrinale de M. Turmel, spécialement dans sa très récente *Histoire du dogme de la papauté*.

Mais ne va-t-on pas opposer la question préalable ? Est-il à propos de soulever de pareils problèmes ? L'autorité de tel ou tel écrivain ou directeur de revue, n'en sera-t-elle pas atteinte ? Il faut s'attendre aux refrains ordinaires en l'honneur de la charité, qui doit voir partout le bien (même dans le loup qui dévaste la bergerie). Des écrivains, qui n'ont pas eu assez d'éloges pour certains « examens de conscience » dans lesquels on accusait l'Église, le pape, les congrégations, les évêques, les théologiens, de mille méfaits, sous prétexte de faire son *mea culpa*... sur la poitrine d'autrui; des revues, qui ont vanté la « sincérité courageuse » de Foggazzaro et du *Santo*, prodiguant ses insultantes ironies à l'adresse du Souverain Pontife et de tout le Vatican, vont se signer avec horreur devant l'« examen scrupuleux » que se permet un trop clairvoyant critique, non certes, de la conscience d'autrui (il laisse cela à Dieu), mais uniquement des écrits livrés à la publicité, par suite au contrôle de ceux qui savent lire, comprendre et comparer.

Déjà, avec un empressement, qui semble, à plusieurs, inexplicable, le directeur de la *Revue du clergé* s'est jeté dans

la mêlée; il y a déployé cette même ardeur fougueuse qui, pendant des années entières, se portait garant des intentions orthodoxes de M. Loisy, et ne manquait pas une occasion de le défendre contre la hardiesse inconcevable de ceux qui n'admiraient pas les formules hypocrites du malheureux apostat. Cette fois encore, à peine la question Herzog-Dupin était-elle amorcée, il a multiplié les lettres à M. Turmel, à *la Croix*, même à Mgr l'archevêque de Rennes, toujours dans l'unique but, non certes de faire la lumière et d'obtenir de son chroniqueur les explications que seul il pouvait fournir, mais, au contraire, d'étouffer l'affaire et de laisser croire au public qu'il y avait chose jugée. Il n'y avait même pas eu une décision *ex informata consciencia.* Cela n'empêchait point la *Revue du clergé* de répéter triomphalement : L'incident est clos. Qu'on se taise !

Cette exagération de silence et de respect pour une sentence qui n'existe pas a vivement surpris les lecteurs de la *Revue.* Elle contraste si fort avec les habitudes du directeur. Quand S. E. le cardinal Richard condamna *l'Évangile et l'Église*, de M. Loisy, comme étant de nature *à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la Tradition, sur la divinité de Jésus-Christ,* etc. certes, c'était le cas de garder le silence en faveur de M. Loisy et de ses thèses. M. Bricout l'entendit bien autrement. En quelques lignes brèves et nerveuses comme des sentences de proconsul romain, il trouva le moyen de faire l'apologie de M. Loisy, d'annoncer (c'est une méthode qui lui est chère) « de graves leçons, très utiles à recueillir... qui se dégagent de cet incident » et enfin, au lieu du silence qu'il exige aujourd'hui sur un ton impérieux, et qui eût convenu alors, à une revue coupable d'avoir publié les plus tristes thèses de M. Loisy, il ajoutait d'un ton dégagé : *Dès aujourd'hui, nous reprenons en détail la question du progrès du dogme. Nous en ferons autant pour chacune des thèses capitales qui sont formulées ou impliquées dans « l'Évangile et l'Église ».* Pour saisir l'esprit qui devait présider à cet examen, il suffit de citer l'exégèse ingénieuse du décret archiépiscopal : le mot d'*hérésie* n'est pas formulé, dit-il, le livre de M. Loisy « est SIMPLEMENT

réprouvé comme *troublant gravement la foi des fidèles.* LA QUESTION DE FOND SEMBLE Y ÊTRE RÉSERVÉE. Cela étant, personne, parmi les amis de M. Loisy eux-mêmes, ne pourrait justement s'étonner de la mesure prise, ni, encore moins, s'en plaindre[1]. » Voilà une perle d'herméneutique. Ce *simplement* est adorable ! Et cette conclusion inespérée : le livre est condamné comme troublant gravement la foi des fidèles ; *donc* la question de fond est réservée ! Et encore le cardinal est-il fort heureux que M. Bricout ait imaginé cette explication qui permet aux amis de M. Loisy, « de ne pas s'étonner et de ne pas se plaindre ». On eût vu bien autre chose si le cardinal avait osé traiter la question de fond !

Et l'auteur de cette note inconcevable vient aujourd'hui, sur une question qui offre trop d'analogies avec la précédente, sommer journaux et revues de ne plus parler d'Herzog-Dupin par respect pour l'archevêque de Rennes : c'était à se demander si cet adversaire de toute intransigeance et cet avocat de la liberté n'allait pas solliciter une petite excommunication contre les critiques trop curieux qui oseraient encore comparer les affirmations les plus compromettantes de ces pseudonymes avec les pages les plus authentiques de M. Turmel.

Hélas ! il a fait pire. Tandis qu'il aurait dû remercier M. Saltet de lui avoir révélé un mystère dont il avouait ne voir aucune solution, il a osé donner la publicité de sa *Revue*, à une phrase injurieuse de M. Turmel, parlant *d'œuvre de haine*, là où, selon la leçon méritée que lui a donnée *la Croix*, on ne saurait trouver qu'œuvre de justice et loyale défense de notre foi. Que M. Turmel et M. Bricout le sachent bien : une pareille injure, quand on attendait une explication sincère, a peut-être fait à M. Turmel plus de tort dans l'esprit de nombreux lecteurs que ce qu'il appelle les « coïncidences » de texte ; il insulte quand il devrait être reconnaissant, donc il a tort. Et la présence de cette grossièreté dans la *Revue du Clergé français* reste comme un document du ton de sa polémique et une preuve de la responsabilité redoutable qu'elle assume dans cette affaire. Nous le disons

1. *Revue du clergé français*, 1903, t. XXXIII, p. 536.

sans hésiter, notre intervention n'aurait-elle d'autre but que de protester contre de pareils procédés dans la presse catholique et de revendiquer le droit, disons mieux, le devoir de dire la vérité, même désagréable à certains, quand cette vérité est nécessaire à la sauvegarde de la foi, nous croirions avoir rempli l'obligation primordiale de toute revue catholique.

*
* *

Il serait d'ailleurs aisé de justifier l'étude de M. Saltet et, en général, l'intervention des théologiens, en faisant observer que l'attaque est venue de M. Turmel lui-même, et violente jusqu'à la provocation. Nous aurons plus loin à faire connaitre la clef de son système opposé à toute la dogmatique chrétienne, et les accusations incroyables lancées par lui contre toute la théologie catholique ancienne et contemporaine. A l'en croire, jusqu'ici, l'œuvre des théologiens dans leur ensemble n'a été qu'un brigandage voulu, concerté, qui a recours aux procédés les plus malhonnêtes. On prétendait faire remonter à une révélation apostolique les dogmes qui, d'après M. Turmel et son école, ont surgi dans la suite des âges. On les cherchait dans la Bible et dans les écrits des Pères, et comme on ne les y trouvait pas, on les y insérait par effraction violente, grâce à des faux, ou par ruse exégétique, grâce à des interprétations absolument invraisemblables. Heureusement, M. Turmel s'en est aperçu et il va mettre à la raison ces misérables faussaires qui s'appellent Baronius ou Bellarmin, Suarez ou Sfondrate, Mazzella et Hurter. Oui, Hurter lui-même, le fils du grand historien, le savant auteur du monument d'érudition qui s'appelle le *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, M. Turmel a essayé de le déshonorer pour usage de faux par bon esprit !

Il n'a pas même épargné Petau, le grand fondateur de l'histoire des dogmes, celui à qui il a tant emprunté, parfois sans le dire, et dont il a invoqué çà et là le patronage. Mais Petau a vengé la tradition et les Pères des faux érudits qui n'y trouveient que des textes erronés : M. Turmel ne le lui pardonne pas, et aussitôt il l'accuse d'insincérité, oh ! toujours par bonne intention et pour sauver le dogme trop menacé.

« Malheureusement, dit-il, après avoir ainsi balayé les enfantillages dans lesquels se complaisaient les apologistes de son temps, *effrayé de sa propre hardiesse, il* (Petau) *entra dans la voie des concessions, et entreprit de prouver* que saint Grégoire, saint Jérôme, saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze s'étaient, dans d'autres endroits, conformés aux exigences de l'orthodoxie... Autant l'énoncé de sa thèse étonne, autant la faiblesse de ses preuves déconcerte[1]. » Voilà un noble souci de Petau auquel M. Turmel est toujours resté étranger. Son unique but, semble-t-il, est de démontrer le désaccord entre les Pères et la foi catholique d'aujourd'hui.

Et qu'on ne s'y trompe pas, malgré certaines atténuations d'une ironie plus insultante encore sur « les innocents stratagèmes » et « l'ignorance qui n'est pas consciente », c'est bien un parti pris de dissimulation et de falsification qu'on prétend constater chez les théologiens ; aujourd'hui encore, d'après M. Turmel, ces procédés déloyaux sont en honneur dans l'Église : « Les rhéteurs, pour qui l'apologétique est un thème à déclamations sonores, *les approuvent hautement et estiment qu'on ne saurait faire trop de sacrifices* pour sauvegarder l'orthodoxie des Pères[2]. »

Spectacle étrange ! C'est l'auteur de ces sarcasmes et de ces calomnies à l'adresse de tous les apologistes et de tous les théologiens assez osés pour préférer la critique de Petau à celle de son disciple infidèle, qui se scandalise aujourd'hui qu'on ose bien scruter ses livres et ceux qui s'inspirent de sa doctrine. Il n'a pas publié peut-être un seul article dans les *Annales de philosophie chrétienne*, dans la *New-York Review*, et même, quoi qu'en dise M. Bricout, et en dépit de l'*Imprimatur*, dans la *Revue du clergé français*, sans jeter chaque fois le discrédit sur un de nos dogmes ou sur un de nos saints docteurs, jusqu'à soutenir, il y a quelques mois à peine, dans cette dernière *Revue* (sans doute avec l'approbation et l'admiration de son directeur), que saint Augustin n'a point admis la présence réelle dans l'eucharistie, prouvant cette énormité par un texte qu'un vrai critique rougirait d'alléguer, puisqu'il

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 294-296.
2. Turmel, *Eschatologie*, p. 68.

suppose, de la façon la plus évidente, la présence qu'on veut lui faire nier. Et maintenant il serait interdit aux critiques catholiques d'examiner de près ce que vaut cette érudition et quels fruits elle porte. La prétention est exorbitante et les articles de M. Bricout ne sauraient avoir d'autre résultat que de provoquer de plus attentives recherches.

* * *

Mais gardons-nous de rapetisser le débat, il déborde de beaucoup une question personnelle : ce n'est pas un homme qui est en cause, c'est tout un système, toute une méthode qu'il s'agit d'extirper du milieu de nous, pour le bon renom de notre presse catholique et aussi pour le calme et l'assurance des esprits vivement troublés. Une explication est ici nécessaire.

Depuis trente ans environ, sans doute sous l'influence, ou, du moins, avec le puissant concours des Instituts catholiques, un admirable mouvement de haute culture ecclésiastique s'est dessiné en notre pays au grand honneur et au grand profit du clergé français. Nous pouvons, sans trop de vanité, reconnaître ce que constatent avec envie les autres nations catholiques comme l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre et avec une certaine stupeur les témoins du dehors, je veux dire les écrivains des milieux les plus profanes.

Malgré les imperfections qui demandent encore de nouveaux progrès, l'exégèse, la patrologie, l'histoire, spécialement celle des doctrines, grâce à une critique plus éclairée et à une méthode plus précise, se sont totalement rajeunies, et commencent à renouer la tradition des travaux critiques des grands bénédictins, des Petau, des Labbe.

Qui, parmi nous, supporterait aujourd'hui les pages éloquentes peut-être, mais anticritiques de Darras qui soulevaient l'admiration de 1860 à 1870? Quels progrès dénotent les succès de librairie faits par le public catholique à nos collections savantes, à celle d'*Histoire ecclésiastique*, aux *Études bibliques* de la librairie Lecoffre-Gabalda, à la *Bibliothèque de théologie historique* de l'Institut catholique de Paris (chez Beauchesne), aux grands dictionnaires de Vigouroux, de Vacant-Mange-

not, de dom Cabrol, et bientôt de Mgr Baudrillart, aux diverses séries philosophiques, religieuses, apologétiques des librairies Lethielleux, Letouzey ? Tout cela, surtout si on le compare à ce qui se publiait en France vers 1860, et à ce qui se publie encore au dehors, est fort réjouissant et promet encore un avenir meilleur.

Mais voici l'écueil terrible contre lequel notre science ecclésiastique est venue se heurter. Il s'est trouvé, ailleurs aussi, mais en France d'abord et surtout, un tout petit nombre d'esprits qui, mal armés pour les luttes doctrinales, parce qu'ordinairement ils avaient professé un souverain mépris pour la théologie, ont, dès le début, perdu l'équilibre, et se sont jetés tête baissée dans le naturalisme contemporain, dissimulé sous la forme de religiosité vague de Kant, de Ritschl ou de Renan. Ils n'avaient qu'à sortir d'une Église dont ils reniaient les dogmes fondamentaux ; Renan, plus loyal, l'avait fait ; M. Hébert, l'un d'entre eux, et non des moins marquants, passe à l'ennemi en 1901, et M. Houtin l'a suivi en adhérant publiquement au congrès du protestantisme libéral de Genève.

Hélas ! d'autres, sans être plus croyants, furent moins sincères ; ils restèrent dans l'Église et ne voyant en elle qu'un produit de l'évolution humaine, caressèrent l'ambition monstrueuse de la dominer pour l'entraîner insensiblement à renier tout son passé et à sanctionner leur christianisme sans dogmes, sans Christ et sans vie future. L'humanité leur eût été redevable de cette orientation nouvelle et leur nom, glorieux comme celui de Moïse, de Jésus, de Bouddha et des autres grands initiateurs, serait associé pour des siècles à la religion de l'avenir. Ne nous avait-on pas avertis, avec une emphase pour le moins étrange, que le chef reconnu, M. Loisy, réunissait et condensait, en lui seul, « le génie de Platon, d'Augustin et de Darwin » ? Ce n'est point le lieu de raconter les phases de cette tentative dont nous venons de voir le misérable avortement. Nous devons seulement attirer l'attention sur trois faits caractéristiques d'où naissent pour nous des devoirs nouveaux et précis dont l'affaire Herzog-Dupin n'est qu'un incident particulier.

Le premier est l'organisation de la campagne sous le couvert d'une lâche dissimulation et du mensonge le plus éhonté.

Un des plus terribles châtiments de l'orgueil de M. Loisy a été, sans contredit, la publication, par lui-même, de ses tristes *Lettres*. Certes, si les accusations de duplicité intentionnelle formulées par l'encyclique sont graves, les amis les plus constants du pauvre apostat sont obligés de reconnaître qu'il s'est plu, par une aberration que seule la justice divine peut expliquer, à les justifier et au delà : *Habemus confitentem reum*. Déjà, bien avant 1894, nous dit-il lui-même, il avait arrêté toutes ses convictions les plus négatives sur « l'origine et le caractère des Écritures, sur l'impossibilité de maintenir le concept traditionnel de l'inspiration, sur les insuffisances de la tradition évangélique, etc.[1] ». Et c'est ce penseur devenu rationaliste, qui s'indignera de ce que l'Institut catholique de Paris ne juge pas à propos de confier l'exégèse de l'Écriture sainte à celui qui n'y croit plus. Depuis 1894, jusqu'à aujourd'hui, pour séduire les imprudents, cet écrivain qui sape tous les fondements de notre foi, proteste publiquement qu'il accepte tous les dogmes : « Tout ce qui est acquis est acquis », s'écrie-t-il avec dévotion. Toutes les accusations de Rome sont des calomnies de théologiens ! Jamais, je crois, dans l'histoire des hérésies (je n'excepte pas le jansénisme, parce qu'enfin les jansénistes croyaient encore en Dieu, en Jésus-Christ et à l'infaillibilité de l'Église), jamais, dis-je, on n'a vu pareil débordement de duplicité et pareille insconscience à en fournir le document authentique. Jamais aussi une égale floraison de pseudonymes et d'anonymes : le groupe des dévoyés était excessivement restreint, et cet isolement arrêtait le succès : tout à coup, on vit surgir une foule d'écrivains inconnus, Isidore Després, abbé Firmin, Jean de la Rochelle, Jean Dalbret, l'auteur anonyme des « Lettres romaines » dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Lenain, Herzog, Dupin, puis les enfants perdus de la troupe, Le Morin, Saintyves, Lefranc, Jean d'Alma, etc. Quoi qu'en ait dit M. Loisy, cette multiplicité de signatures faisait, au loin, l'impression de toute une école, là où, en réalité, il y avait seulement quelques individualités solitaires.

1. A. Loisy, *Quelques Lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, 1908, p. 200.

A cela se joignait la circulation de brochures secrètes livrant un enseignement ésotérique dépouillé d'artifice. Tandis que, dans les écrits publics, avec les grands mots de progrès, de critique ou de méthodes savantes, on faisait sonner bien haut pour la galerie, le respect absolu de la foi, des dogmes et de l'Église, sous le manteau, on distribuait aux initiés des pamphlets, où après avoir démoli nos dogmes les plus fondamentaux, l'on admonestait lestement l'Église d'avoir à se soumettre ou à se démettre ; on la sommait d'abandonner ses dogmes archaïques, sous peine de disparaître dans la tombe où dorment le judaïsme et les anciennes formes religieuses.

Telle fut la *Religion as a factor of life* d'Engels-Tyrrell, louée avec enthousiasme dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, la *Lettre à un apologiste* qui suscita un si bruyant scandale, et surtout *The Church and the future* (l'Église et l'avenir), par Tyrrell encore, sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon. L'auteur y exposait avec un cynisme qui révoltait, nous le savons, même ses amis, la tactique des nouveaux réformateurs : rester dans l'Église sans croire à ses dogmes, pour l'amener à les répudier : « Si Luther et Calvin fussent restés dans l'Église, ils eussent adopté le christianisme, d'une façon peut-être plus lente, mais certainement plus saine que ne l'a fait le concile de Trente[1]. » Les modernistes italiens ont suivi ce conseil avec une effrayante fidélité : ils ont multiplié les manifestes avant l'encyclique, les répliques après ; mais on a admiré leur courage : pas un n'a osé signer ; partout l'anonymat. Ce qui permet aux auteurs de conserver le prestige et le bénéfice de leur titre sacerdotal devant leurs ouailles... à moins que (et nous croyons la chose possible) ces soi-disant prêtres ne soient autant de Dupin, Herzog, Lenain, êtres chimériques et plagiaires très réels, créés pour faire nombre et en imposer au public.

1. Voir l'analyse pénétrante de cette brochure par M. Lebreton dans : *Revue pratique d'apologétique*, 15 juin 1908, p. 162.

*
* *

Or, en face de cette littérature hypocrite, quelle a été l'attitude de la critique catholique ? C'est le second fait à constater, et à une époque où les examens de conscience sont en faveur, on nous permettra de faire le nôtre sans nous flatter. Eh bien ! malgré les immenses services que la presse, et en particulier nos vaillantes revues ont rendus à la cause de la foi, préservant la France, où le modernisme était né, des malheureux excès qu'il a produits au delà des monts, il faut le reconnaître, la critique catholique n'a pas toujours été à la hauteur de sa tâche, parce qu'elle n'a pu croire au parti pris de dissimulation que révèlent aujourd'hui les *Lettres* de M. Loisy.

Alors, qu'est-il arrivé ? Parfois, on n'a point assez compris et mis à part les promoteurs d'un évolutionnisme radical qui supprime toute vérité religieuse, et on a confondu, avec ces ennemis irréconciliables de notre foi, certains catholiques très sincères qui cherchent, avec un zèle méritoire et une véritable soumission à l'Église, la solution des problèmes soulevés ; peut-être ceux-ci ont-ils été victimes d'erreurs involontaires de détails (quel théologien ne se trompe pas ?). Mais c'est une injustice malheureuse de les condamner comme modernistes.

Mais, plus souvent, dans ces débats avant l'encyclique, la clairvoyance et parfois aussi le courage ont fait défaut. Même ceux qui avaient compris où allait M. Loisy et où il conduisait ses dupes, n'osaient pas s'exprimer trop clairement. On insinuait bien qu'il pouvait logiquement conduire à l'incrédulité absolue, mais aussitôt, on entonnait le couplet obligé sur la science incomparable de M. Loisy, sur sa sincérité (!) sur son humilité (! !) Que voulez-vous ? à ce prix seulement on était toléré par le puissant syndicat qui distribuait à son gré éloge et mépris. C'était aussi sans doute, par charité ; mais cette charité devenait involontairement une trahison des âmes qui, trompées, finissaient par croire qu'il s'agissait là de simples subtilités de critique, non des fondements mêmes de notre foi.

A l'heure même où nous étions débordés de tous côtés par

une littérature sournoise et anonyme (par exemple, dans la tribune libre des *Annales de philosophie chrétienne*, dirigées par M. Denis, et ailleurs encore), il se trouva un écrivain très croyant, très orthodoxe, mais assez... comment dirai-je, assez optimiste, pour publier[1] un véritable réquisitoire — Vous pensez peut-être contre les propagateurs hypocrites de ces négations radicales si perfidement dissimulées? quelle illusion! — Le réquisitoire tançait d'importance les catholiques qui ne mettent pas assez d'empressement à se laisser duper, et n'encouragent pas assez les destructeurs de leur foi.

Il parlait « de criailleries, d'accusations mal fondées, de condamnations précipitées et incompétentes » (oubliant de nous dire en vertu de quelle juridiction il *condamnait*, lui aussi, ses frères) et il s'écriait : « Quel mal ne font pas chaque jour les soupçonneux et les alarmistes ! » Et cela quand avaient déjà paru l'*Évangile et l'Église* et l'autre vilain livre rouge, *Autour d'un petit livre*, après les *Lettres romaines*, à l'heure où l'on répandait la *Lettre à un apologiste*, à la veille des articles destructeurs de tout miracle et de tout surnaturel, publiés, juste deux mois après, par M. Le Roy, dans les *Annales de philosophie chrétienne*. Pour n'avoir pas *peur de la vérité*, il aurait fallu remercier avec effusion ces écrivains de vouloir bien s'occuper de nos dogmes... pour les anéantir.

Quand les clairvoyants se plaignaient du scandale causé parmi les fidèles, du trouble jeté dans les âmes par les publications les plus téméraires des novateurs, le même écrivain indulgent répondait qu'il y a « *des majeurs* dans l'humanité », que ces majeurs ayant également des âmes précieuses « les catholiques n'ont pas plus le droit de les scandaliser ou de se les aliéner que celles des simples ». Tôt ou tard, « les mineurs suivent toujours les majeurs ». Cet auteur n'oubliait qu'une chose : de nous dire quels sont ces majeurs, et si, pour ne pas scandaliser les Loisy, les Sabatier, les Le Roy, nous devons le laissez-passer à leurs fantaisies les plus antichrétiennes. Il semble bien que telle était sa pensée, bien que, je le répète, il professe une orthodoxie très pure, et même, si je ne me trompe, le thomisme. Écoutez ce qu'il pense des

1. Encore dans la *Revue du clergé français*, 15 août 1906.

théologiens qui osent combattre ces fantaisies : par ignorance « cette classe de *traditionnels* considère la masse des faits et des théories nouvelles comme une inondation menaçante pour les murailles du donjon théologique où ils croient garder, eux tout seuls, le dépôt, au fond de leurs armoires de fer. Cette méfiance excessive nuit à eux et aux autres. Il y a bien des trésors inconnus charriés par ce flot tumultueux ; mais les penseurs qui s'avisent de les y aller chercher, courent trop souvent risque de tomber *dans les croisières de certains inquisiteurs sans mandat*, *dont l'approche est aussi rassurante pour eux que le voisinage d'un gros squale pour les pêcheurs de perles*. C'est cette méfiance policière vis-à-vis de la *vérité d'autrui*, qui me paraît absolument déplorable[1]. »

Ah ! qu'en termes exquis ces choses-là sont dites ! Ce donjon, ces armoires de fer, ce gros squale en face d'innocents modernistes, ces inquisiteurs sans mandat, cette méfiance policière, quels admirables coups de pinceau ! Imaginez-vous le sourire narquois du solitaire de Garnay (alors, aujourd'hui Ceffonds), ou de Tyrrell, ou des autres chefs du parti, dégustant cette diatribe contre les « dénicheurs d'hérésies » ? *Demain* lui-même, qui était alors dans toute sa gloire, n'aurait pas si bien dit !

Ce qui frappe le plus dans ces tirades spirituelles d'un catholique, zélé, voire d'un religieux, contre les inquisiteurs sans mandat, c'est leur à-propos merveilleux. Elles paraissaient au moment où les modernistes venaient de révéler, une fois de plus, la vraie couleur de leur libéralisme. Dans *Autour d'un petit livre*, M. Loisy, avec une exquise délicatesse, menaçait l'Église, si elle repoussait ses idées, des terribles représailles de l'État. Vous vous demandez ce que vient faire la politique dans une question de dogmes : mais, pour ces penseurs libres, l'État c'est l'inquisiteur moderne *avec mandat*. — Les *Annales de philosophie chrétienne* venaient de se déshonorer par une campagne furieuse de plusieurs mois contre les congrégations enseignant dans les grands séminaires, spécialement contre les Sulpiciens, seuls survivants des lois de proscription.

1. *Revue du clergé français*, 15 octobre 1906, t. XLVIII, p. 356.

Un des grands hommes du parti, le pseudonyme P. Saintyves, dans *la Réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'enseignement*, avec un cynisme brutal, appelait au secours des novateurs le gouvernement de la République (à sa tête se trouvait alors M. Combes). Il suppliait les ministres d'intervenir, d'enlever à l'Église le peu de liberté qui lui restait encore. Si bien qu'un des hauts personnages de l'Université, M. Lanson, n'en revenait pas :

« Il est fort curieux, écrivait-il dans la *Revue universitaire* du 15 février 1904, que les moyens préconisés par M. Saintyves, se résument en *un vigoureux appel à l'État*, auquel l'auteur demande d'exiger des futurs prêtres une *forte culture universitaire* attestée par des grades, et *d'organiser des diplômes et des garanties pour la profession théologique*, comme pour toutes les professions libérales. Est-ce possible en l'état actuel ? Quelle clameur, et de droite et de gauche, si une telle proposition était faite par un homme politique !... » Mais M. Lanson, tout ahuri qu'il était, prenait bonne note de cet appel, et exprimait le vœu que « l'État démocratique comprît son devoir d'aider effectivement les défenseurs d'une pensée « libre ou d'une méthode scientifique au sein du catholicisme [1] ». Quelques mois après, M. Combes comprenait son devoir et chassait les Sulpiciens de leurs grands séminaires. Les chercheurs de perles étaient à l'abri du gros squale, et des revues catholiques de France et de l'étranger, entre autres, les *Studi religiosi*, continuèrent à parler avec honneur du livre de Saintyves, livre si documenté, disait-on, si plein de vues profondes.

Il semble vraiment que, dans ces dix dernières années, charité ait été pour plusieurs d'entre nous synonyme de naïveté et de sottise ; c'était comme si, à tout prix, nous voulions être dupés. Pour être homme d'esprit et de bon esprit, il fallait, non pas interpréter en bonne part quand c'est possible (règle élémentaire de la controverse chrétienne), mais se crever les yeux pour ne pas voir, se boucher les oreilles pour ne pas entendre, et l'intelligence, pour ne pas com-

1. *Revue universitaire, loc. cit.* Cité dans la *Revue du clergé français*, 1er mars 1904, t. XXXVIII, p. 107. Pas un mot de cette dernière revue n'insinue qu'on soit étonné ou indigné.

prendre les moqueries et les sarcasmes dont on criblait notre foi chrétienne. On se souvient de l'affaire Diana Vaughan. Nous en avons eu la répétition dans l'affaire Loisy : seulement, dans le premier cas, il ne s'agissait que de fables grotesques ; dans les écrits de M. Loisy, c'était notre foi entière qui croulait. M. Loisy avait beau attaquer la divinité de Jésus-Christ, la résurrection, l'eucharistie, la révélation elle-même ; il n'était point permis de le dénoncer publiquement. On vous traitait d'intransigeant et d'outrancier : vous étiez jugé ; et prêtres, jeunes séminaristes ou laïques inexpérimentés continuaient à voir dans M. Loisy le véritable savant victime — on allait jusqu'à l'appeler martyr — des « gabelous » de l'orthodoxie [1].

Les protestants les plus radicaux, M. Paul Sabatier, M. Réville, M. Ménégoz, M. G. Monod avaient beau crier sur les toits : Bravo ! M. Loisy nous dépasse tous dans les négations de son évolutionnisme des dogmes. La *Revue du clergé français* refusait de rien comprendre et enregistrait pieusement ces éloges. On citait les ironies les plus voltairiennes de M. Loisy sur la révélation, le miracle, etc. Aussitôt, M. le directeur de la *Revue du clergé* venait à la rescousse, s'indignant qu'on osât soupçonner le grand homme, et exigeant qu'on mît de la *bonne volonté* dans la lecture de ses livres. Et malheur au critique assez impertinent pour croire (sur la parole même de M. Bricout) que M. Loisy sait le français, dit ce qu'il veut dire, et n'a besoin, pour être interprété, que du dictionnaire ou, si l'on veut, de son dictionnaire à lui. Ceux-là, on les rabrouait de la belle façon, pendant quarante pages, avec force allusions aux *Provinciales*, et sans doute aussi à Tartufe : en tout cas, c'eût été tout à fait de mise ; je me rappelle au moins les « débauches de soupçons injurieux » dont on m'accusait, pour avoir dit de M. Loisy une toute petite partie de ce qu'il vient de proclamer de lui-même dans ses *Lettres*. J'aime à croire que si M. le directeur de la *Revue du clergé* a jusqu'ici parlé si peu de ces *Lettres* à ses lecteurs [2],

1. C'est un des nombreux termes aimables employés, pour faire peur, par des écrivains qui se croient polis et distingués.

2. Dans la *Revue du clergé français*, 15 avril 1908, p. 215, après une citation de l'avant-propos, qui exigeait les plus formelles réserves pour n'être pas un piège tendu au lecteur, M. Bricout se contentait d'ajouter : « Hélas ! prions pour lui. » C'est bien, mais ce n'est pas assez, vraiment.

c'est qu'il les compare à loisir avec son grand article d'avril 1904, et s'apprête à faire amende honorable pour « la débauche de soupçons injurieux » dont il me gratifiait avec tant d'élégance et si peu de « bonne volonté ». Mais ce sujet est trop vaste, nous le réservons. Contentons-nous de conclure : c'est grâce à de pareils articles que nombre d'esprits furent victimes du modernisme.

*
* *

Cette attitude produisit un autre résultat non moins désastreux; et c'est le dernier fait que je veux signaler. Ces articles et les autres du même genre semblèrent justifier la confusion si regrettable de quelques-uns entre la critique démolisseuse des modernistes et la critique sage des savants catholiques. On vit nombre de revues et d'écrivains, prétendant représenter la tendance progressiste, épargner les chefs du mouvement rationaliste, encourager de tristes publications comme *Demain*, s'efforcer de faire croire que le débat roulait sur des subtilités de scolastique, dissimuler enfin le fond du système absolument naturaliste et antichrétien : on en conclut, à tort je veux bien, mais avec une apparence de raison, qu'entre les modernistes et les progressistes il n'y avait guère que des nuances.

Qu'on se rappelle au lendemain de l'encyclique l'impression d'effroi, de soupçon, de désarroi qui se manifesta dans les milieux catholiques. Révoquer en doute l'existence du péril dénoncé par Pie X, cette négation universelle de tous nos dogmes et même de l'existence d'un Dieu personnel, il n'y fallait pas songer après les déclarations bruyantes des modernistes eux-mêmes dans leurs pamphlets. Mais alors, le public catholique, ce grand public croyant, intelligent, mais non spécialiste, s'est trouvé en face de ce problème, troublant au delà de ce qu'on peut dire : comment! des écrivains vantés entre tous voulaient nous précipiter insensiblement dans l'apostasie de toute foi chrétienne; ils se moquaient publiquement de l'infaillibilité de l'Église sans laquelle il n'y a plus de catholicisme, de la divinité de Jésus-Christ et de tout

miracle, sans lesquels il n'y a plus de christianisme, de la personnalité de Dieu sans laquelle il n'y a plus de religion digne de ce nom, et ces écrivains n'ont pas été dénoncés, réfutés par toutes nos revues. Bien plus, on a flétri, accablé d'insultes les courageux qui ont osé parler ; on a édulcoré, minimisé ce qu'on appelait les exagérations d'esprits qui cherchent, et toujours on dissimulait l'abîme où on voulait nous ensevelir ! Cette critique catholique si indulgente se trouve ainsi enserrée entre les alternatives de ce dilemme : ou bien elle a vu et compris ce que voulaient ces chefs, Loisy, Tyrrell et les autres, et alors pourquoi ne s'est-elle pas séparée plus bruyamment, plus complètement de ceux qu'on nous présentait (et que des catholiques présentent encore) comme des initiateurs, des profonds penseurs ou des mystiques exquis[1] ? Ou bien ces critiques n'ont rien vu ni compris, dupés eux aussi par une phraséologie perfide : mais alors quelle est leur compétence ? Et où est la réparation du mal qu'ils ont fait ? Comment le directeur de la *Revue*, où ont paru les textes les plus erronés de M. Loisy, loin de faire des excuses, en annonçant la condamnation pontificale, ose-t-il assurer l'impeccabilité de sa *Revue* dans le passé et, par une diversion fantastique, se porter garant de l'orthodoxie, que personne n'attaquait, de... M. Lebreton, le distingué professeur de l'Institut catholique de Paris[2].

Par de tels procédés, on est parvenu à acclimater cette conviction fausse, mais trop répandue, que les partisans du progrès, de la critique, des méthodes précises et rigoureuses en histoire, sont plus ou moins favorables aux modernistes. Si les représentants de l'école catholique progressiste avaient parlé plus haut et plus clair, s'ils avaient éclairé l'opinion, comme c'était leur mission, et, dès que les novateurs se furent démasqués, s'ils avaient nettement pris à leur égard une attitude d'opposition irréconciliable, au lieu de jeter le ridicule sur ceux qui, plus clairvoyants, avaient dénoncé le péril, nous n'en serions pas où nous sommes, dans une phase de défiance illégitime des catholiques envers les travailleurs

1. Voir *la Vie contemporaine*, juin 1908, article sur Tyrrell.
2. Cf. article de M. Bricout dans la *Revue du clergé français*, 1er octobre 1907.

qui veulent et savent unir la foi intégrale avec le progrès scientifique.

Oh! je n'ignore pas qu'on fait remonter cette défiance à ce qu'on appelle les excès des intransigeants. Mais, répondrai-je, les intransigeants n'auraient rien pu contre la vérité, si vous ne leur aviez ménagé vous-même le plus incontestable triomphe. Lorsque les chefs du néo-catholicisme se sont mis à saper les fondements de notre foi, pourquoi avez-vous laissé à ces intransigeants le monopole de la clairvoyance et de la critique courageuse? Ils se sont trompés parfois, ils ont rangé parmi nos ennemis ceux qui étaient des amis peut-être imprudents, je le regrette plus que personne. Mais enfin toutes leurs vues sur l'agnosticisme, sur le fidéisme kantiste, enfin sur le naturalisme radical des novateurs, se sont trouvées d'une exactitude effrayante. Vous avez hésité, vous avez tout adouci, vous avez encouragé *Demain* et les *Studi religiosi*, vous avez ménagé, en plein Paris, des triomphes bruyants à M. Fogazzaro et à bien d'autres, vous avez adressé à M. Le Roy dans la *Quinzaine* des messages admiratifs, et vous vous étonnez maintenant que le public catholique ait plus de confiance en ceux qui, au prix de mille outrages, n'ont pas eu peur de lui dire la *vérité*, *toute la vérité!*

Voilà aussi, il faut le dire, l'origine vraie des mesures d'une sévérité exceptionnelle, que Pie X a cru devoir prescrire dans son encyclique. Qu'il y ait eu de l'étonnement chez plusieurs, de la gêne, de l'impatience même (surtout en Allemagne), à la lecture de ces rigueurs succédant à une longue tolérance, c'est incontestable. Mais pour qui envisage de sang-froid la réalité des choses, surtout aujourd'hui, après les aveux des principaux révoltés, Loisy, Tyrrell, Wahrmund et les modernistes italiens, les énergiques sanctions ou précautions ordonnées par l'encyclique apparaissent non seulement légitimes, mais impérieusement exigées par les circonstances.

Pendant longtemps, Rome s'est tue, malgré les impatiences de certains. Elle ne pouvait pas croire à tant d'audace mêlée de tant d'hypocrisie. Pie X voulut lui-même lire les œuvres de M. Loisy et autre chefs : il vit tout de suite, ce que nos critiques n'avaient point assez compris, que la perfidie voulue,

calculée, organisée en système est le fond de la tactique moderniste ; il eut la sensation profonde de cette vaste trahison de prêtres qui, ne croyant plus à l'origine divine de l'Église et de la révélation, ne croyant même plus à Dieu, comme M. Loisy, restaient dans l'Église pour pervertir peu à peu le jeune clergé, et préparer le triomphe de leurs idées, qu'ils annonçaient dans vingt ans. Il vit aussi de trop nombreux catholiques s'aveugler à qui mieux mieux pour dissimuler à eux-mêmes et aux autres la profondeur du péril. Comme le disait naguère un journaliste très averti, celui que les modernistes appelaient avec un superbe dédain un curé de campagne, les a percés à jour du premier coup ; il a vu plus haut et plus loin que les habiles. Et son amour pour les âmes de ses enfants, livrées ainsi aux manœuvres de trop perfides ennemis, lui dicta cette forte législation qui, déjà, a porté ses fruits.

Est-ce à dire que Pie X veut emprisonner dans un cercle de fer les savants catholiques ? qu'il regrette par exemple les encouragements donnés par lui aux études scripturaires, fallût-il parfois « *la foi demeurant d'ailleurs sauve*, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, quand le *sage progrès* des études y invite impérieusement » ? L'encyclique elle-même proteste contre semblable interprétation.

Que faire, donc, pour rendre à notre science catholique tout son prestige, pour éviter ces exagérations qui voient le modernisme partout, pour assurer aux travailleurs croyants une juste liberté de leurs recherches dans les limites de la foi ? Je touche, je le sais, à une question brûlante; mais il y aurait lâcheté à l'éviter. A mon humble avis, la critique catholique reprendra son rang d'honneur et reconquerra ses droits, si elle unit à une fermeté clairvoyante contre les ennemis déclarés de nos dogmes, à une sincérité intégrale dans la condamnation des erreurs, une grande largeur de vues et une véritable indulgence à l'égard des croyants sincères. D'une part, plus de compromission avec les promoteurs d'un évolutionnisme qui tue la foi, ni avec les insulteurs anonymes de la Vierge et de la Trinité. D'autre part, plus de suspicions imméritées atteignant des croyants sincères et soumis à l'É-

glise, parce qu'à des difficultés autrefois inconnues ils cherchent des réponses nouvelles. Quand nous aurons bien marqué notre réprobation absolue des chefs irréconciliablement hostiles à notre foi, le public catholique aura confiance en nous, les mesures de prudence rendues nécessaires par la perfidie des modernistes n'arrêteront aucun essor légitime de nos recherches; Rome elle-même encouragera nos travaux. Inspirons confiance par notre courage à défendre la foi attaquée, et on nous donnera une sage liberté dans les questions non résolues.

***

Voilà précisément ce qui fait l'importance de la question Herzog-Dupin et c'est l'honneur de M. Saltet de l'avoir compris. Ces deux blasphémateurs de nos dogmes ne sont pas des personnages isolés : ils représentent la défunte *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, qui régentait naguère, d'une façon quelque peu altière, la pensée catholique, et dont l'influence a été si néfaste [1].

Avant son règne, dit M. Saltet, « les ouvrages étaient appréciés (dans le *Bulletin critique*) à leur valeur, avec clairvoyance et sans aucun souci des petits intérêts de clan ou de boutique. En ce temps-là, les Herzog, les Dupin, les Lenain et consorts eussent été vite percés à jour, et n'auraient pas tenu longtemps l'affiche. L'abcès ne se serait pas formé. Alors, il eût été impossible d'enfiler impunément le chapelet de pseudonymes de tout acabit que les catholiques ont dû égrener depuis lors et non sans blessures. Le marché scientifique avait une tenue et un sérieux que plusieurs, depuis lors, ont désappris... » Mais dans la *Revue grise*, « à la rude et saine franchise du *Bulletin critique*, on a substitué une moquerie subtile et le goût des petites habiletés. L'emploi des pseudonymes est venu de là. Il a semblé parfois qu'on se

1. « Est-il besoin de faire remarquer qu'on n'entend parler ici que des articles de critique religieuse de cette *Revue*; sur les autres matières, elle a publié des travaux de premier ordre, dont le caractère exclusivement scientifique est hors de conteste. » Nous faisons nôtre cette juste observation de M. Saltet (p. 265).

préoccupait moins de progrès scientifique que de jouer de bons tours à l'autorité. Le ton de la *Revue* a pris de l'amertume. En même temps, les questions personnelles prenaient une importance démesurée. Par suite des difficultés de la *Revue* avec l'archevêché de Paris, les esprits s'aigrissaient. On en vint à supporter malaisément la contradiction, même en matière exclusivement scientifique, où la discussion est libre. Par une ironie supérieure, la *Revue* tournait au dogmatisme, à un dogmatisme hautain qui faisait penser à un monopole ès sciences religieuses. »

Inutile d'ajouter que la *Revue*, pendant des années, « s'est donnée comme un vrai parangon de bonne foi et de critique » (p. XII). Herzog et Dupin ont même reçu des éloges spéciaux du maître de la maison et dans sa lettre du 2 juin 1907 au cardinal Richard, M. Loisy écrivait : « On ne me calomnie pas sans doute autant qu'on le pense, en m'attribuant ces articles (d'Herzog-Dupin), *qui sont œuvres d'érudition sincère*[1]. »

Il est vrai que, pour leur sincérité, M. Loisy en donne une preuve excessivement originale, en insinuant, dans la même lettre, que MM. Herzog et Dupin appartiennent à la cléricature ! Ce que confirmera M. Houtin, disant que « Dupin est un prêtre en situation régulière et jouissant de tous ses pouvoirs ecclésiastiques[2] » ; n'admirez-vous pas cette SINCÉRITÉ merveilleuse d'un apostat qui *insulte* publiquement nos dogmes les plus saints, et puis, devant ses fidèles, récite dévotement le *credo* qu'il vient de bafouer. Quelle honte jaillit de pareils aveux de duplicité !

Et quant à l'*érudition*, M. Saltet nous apprend que ces illustres savants dont la grande *Revue* est si fière, sont tout bonnement un seul et même impudent plagiaire qui, depuis des années, sous divers noms, dévaste malhonnêtement, sans même prendre toujours la peine de démarquer ses pillages, les œuvres, et, ce qui est infiniment curieux, les *manuscrits* d'un écrivain catholique. Et, pour que tout soit étrange, cet écrivain, M. Turmel, a été, lui aussi, un des plus illustres rédacteurs de la *Revue d'histoire et de littérature*

1. A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, p. 103.
2. Houtin, *la Crise du clergé*, 2e édition.

religieuses; il y écrit peu, depuis que les nombreux plagiaires y tiennent sa place, mais jamais il n'a jugé à propos de démasquer son sosie.

Ainsi, au milieu des problèmes angoissants que soulève cette histoire où un prêtre se trouve mêlé, un fait domine tout : c'est l'effondrement de l'orgueilleuse *Revue* dans la honte d'une « mystification colossale » dont elle a été victime ou complice (la première hypothèse est trop invraisemblable), en publiant comme travaux originaux et critiques de M. Herzog, de M. Dupin, de M. Lenain, les méprisables plagiats de la prose de M. Turmel. Non, pour un périodique si fier de ses grands savants et qui accablait les pauvres apologistes de son mépris si hautain, impossible d'imaginer une fin plus humiliante dans un immense éclat de rire de la galerie.

Digne complément des châtiments de Dieu sur le modernisme ! En Angleterre, Tyrrell a été déconsidéré par ses brochures secrètes ; en Autriche, Wahrmund s'est trop démasqué ; en Allemagne, les lettres de Schell à des protestants et à des apostats qui les ont publiées, après sa mort,ont fait rougir de lui ses meilleurs amis ; en France, par les révélations de ses *Lettres*, Loisy s'est déshonoré à tel point que la sympathie a fait partout place au mépris.

Mais le cas d'Herzog-Dupin a ceci de spécial que tout, dans ce châtiment de la revue moderniste, est l'œuvre de la critique la plus pénétrante à la fois et la plus courageuse. Pour plusieurs, parmi nous, la critique, surtout la critique interne, semblait le royaume de la fantaisie, de l'*a priori*, et souvent un instrument de démolition. M. Saltet vient une fois de plus de la réhabiliter. Par l'application de ses méthodes les plus délicates et les plus précises, mais aussi avec ce flair spécial sans lequel les méthodes servent de peu, il a découvert et invinciblement démontré ces conclusions si inattendues, j'allais dire si déconcertantes :

1° Herzog, le blasphémateur de la Vierge, au lieu d'être un travailleur érudit, est un voleur de grand chemin ; il a pris ses textes à M. Turmel.

2° Dupin, l'adversaire du dogme de la Trinité, a puisé de même à pleines mains à la même source, spécialement aux articles publiés par M. Turmel dans les *Annales de philo-*

sophie chrétienne, et dans la *New-York Review*, avec cette particularité troublante que les idées de M. Turmel sont empruntées par Dupin à Paris, avant même qu'elles aient paru à New-York. C'est le plagiat à la vapeur ou l'harmonie préétablie.

3° Un troisième personnage, Lenain, qui écrivait en 1901, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, emprunte, lui aussi, à M. Turmel, ses pensées favorites, et, trop naïf, trahit sa source. Il eut la mauvaise idée de soulever un débat sur la documentation de saint Thomas et s'attira une sévère leçon du P. Gardeil. Aussitôt... Lenain se tut, M. Turmel prend sa place, et, sans jamais le nommer, soutient deux fois l'assaut. Oncques depuis n'entendit-on parler de Lenain.

4° Or, ce qui achève de déconcerter, c'est que le Lenain « catholique » de 1901 devient en 1906-1907 le blasphémateur Herzog, le blasphémateur Dupin. Car ces trois pseudonymes cachent un seul et même individu, ainsi que le démontre M. Saltet avec une irrésistible clarté.

5° Enfin, ce sosie inconfusible qui, depuis sept ans, sous divers noms, dépouille sans vergogne M. Turmel de ses travaux, n'a pas seulement puisé dans ses œuvres publiées. Grâce à une chronologie impitoyable, leur dépendance apparaît bien plus intime : ils se devinent mutuellement, si bien que M. Turmel a dû confesser que M. Herzog-Dupin a, en effet, puisé « dans *ses manuscrits* ». A ceux qui croyaient la critique inutile ou impuissante, nous recommandons cet incroyable aveu. Voilà, sans doute, une des plus belles victoires qu'elle ait jamais remportées : forcer un écrivain à reconnaître que ses manuscrits, ce trésor intime qui est une partie de son âme, quelque chose de sa personnalité, ont été à la disposition des ennemis de notre foi qui y ont puisé à leur gré, non pas une fois, deux fois, mais durant des années ! Et nous, qui avons le droit de connaître le misérable qui, avec des pierres taillées pour un édifice catholique, édifiait un temple à l'incrédulité, si nous ne connaissons pas encore l'ouvrier, nous savons, du moins, où est l'atelier dans lequel toutes ces pierres ont été prises. Selon le mot des *Questions ecclésiastiques*[1], le bronze de la cloche qui sonnait chez Guillaume Herzog et

1. Saltet, p. 135.

Antoine Dupin a été fondu dans les ateliers de M. Turmel. Il ne restera plus qu'à interroger le chef de cet atelier.

Quant à expliquer par quels procédés d'étude minutieuse et pénétrante M. Saltet est arrivé à ce résultat, j'y renonce. Il faut lire à tout prix ce petit volume où les hommes du métier jouiront des triomphes de leurs méthodes, où les profanes s'initieront, avec un vrai plaisir, aux secrets de la critique, dans un exemple vivant et à propos d'un problème qui a tout l'intérêt d'un drame, tant sont graves les conséquences. Avec toutes les émotions et les jouissances d'un voyage d'aventures en pays inexploré, ils assisteront aux découvertes successives du chercheur. Grâce à d'heureux rapprochements de textes, de références, de traductions, d'idées spéciales et de doctrines caractéristiques, de style même, de façons de concevoir, de formules typiques et d'expressions familières, ils verront ces divers personnages, Lenain, Herzog, Dupin, paraître un instant sur la scène ; mais pour se fondre bientôt en un seul individu, et s'évanouir en nous laissant toujours en face des fameux *manuscrits*. D'ailleurs, rien de plus varié que ce petit volume : tantôt alerte, fin, spirituel, ailleurs, ému et saisissant par l'émotion d'un devoir douloureux à accomplir, partout rapide et entraînant comme une charge à la baïonnette. Quoi de plus curieux que les calculs sur les plagiats de références : « Sur dix-neuf références patristiques de Lenain, dix-huit se retrouvent dans Herzog... Hélas ! aucune baguette magique n'existe qui puisse réunir de la sorte, sur un sujet donné, les textes épars dans les deux patrologies de Migne. Non seulement ce sont les mêmes références, mais elles se présentent par *grappes*, signe plus manifeste encore d'une origine commune ». (P. 228.) Nous avons le plagiat par prophétie : M. Lenain *copie* en 1901, une traduction d'un texte de saint Augustin, traduction que M. Turmel publiera seulement en 1902.

La lettre de M. Saltet à M. Bricout (p. 123-129) est une vigoureuse leçon de convenance et de ferme logique, écrasant les mesquines habiletés d'une exégèse fantaisiste : « Vous avez voulu blanchir l'article du 15 mars (étude de M. Turmel sur Herzog) et en faire admirer la parfaite innocence. C'est une justice à vous rendre, vous n'avez pas plaint

votre peine. Avec cette belle ardeur, une lessive ordinaire eût été vite terminée. Mais les textes résistent aux traitements les plus énergiques. On a beau les gratter, les tremper et les brosser, tant qu'on ne les supprime pas, leur témoignage demeure identique. Ainsi en est-il de l'article du 15 mars. C'est toujours là une énigme troublante. »

Et maintenant, que fera le propriétaire de l'atelier, je veux dire des manuscrits où ont puisé en liberté les tristes plagiaires ! Se contentera-t-il des dénégations les plus absolues de sa seconde lettre à l'archevêque de Rennes ? je l'ignore. Mais les conséquences ne sauraient être douteuses. Ou bien M. Turmel se décidera à donner au public les explications auxquelles il a droit, sur la facon dont ses cahiers ont pu s'égarer en de telles mains, et si souvent. Et alors, les cathotholiques jugeront si ces explications sont vraisemblables, et non une simple diversion comme celles qu'a imaginées M. Bricout, *sans rien savoir*, ainsi qu'il l'avoue. Ou bien M. Turmel se refusera à parler, et alors le public catholique jugera en dernier ressort : il saura la dose de confiance qu'il doit accorder aux œuvres d'un écrivain qui laisse ainsi ses manuscrits à la merci de nos ennemis. C'est tout ce que la critique peut et désire obtenir. Mais cela suffit à la défense de nos dogmes et à la sauvegarde des âmes : désormais celui-là seul sera trompé qui l'aura bien voulu.

En tout cas, les théologiens catholiques ne peuvent plus se soustraire au devoir d'examiner si la doctrine de M. Turmel, dans ses propres œuvres, n'a pas trop d'affinités avec celle de ses plagiaires ; cet examen fera l'objet d'une dernière partie.

Eugène PORTALIÉ.

MYSTICISME

PROPHÉTISME DÉLIRANT, SUBCONSCIENCE

Il est encore, au dix-neuvième siècle, des fondateurs de religion. M. G. Revault d'Allonnes[1] nous fait l'histoire de l'un d'eux avec le plus grand sérieux, un sérieux scientifique.

Guillaume Monod, de l'illustre tribu, des Monod, né à Copenhague, le 10 mars 1800, d'un père génevois, le pasteur Jean Monod, et d'une mère hollandaise, avait huit ans quand son père vint s'établir à Paris avec sa famille. Ordonné ministre à Genève en même temps que son frère Adolphe, il demande, en 1827, un poste à Morges : il est écarté comme n'admettant pas la divinité du Christ ni son expiation rédemptrice.

L'année suivante, il obtient d'être envoyé à Saint-Quentin. Au bout de quelques mois, son prosélytisme ardent le fait rappeler à Paris : il s'y marie. Alors éclatent des troubles mentaux aigus qui nécessitent son internement dans une maison de santé. L'internement dura quatre ans. Dès lors aussi, il commence à systématiser ingénieusement tous les phénomènes morbides qu'il éprouve : tous confirment ce qu'a dit la voix qui le proclame le Christ. Pour obtenir la liberté, il rétracte, une première fois, tout ce qu'il a dit de sa mission divine. Convalescent, avec des retours de périodes délirantes, il s'installe à Genève. Là, pendant dix ans, il travaille à élaborer sa religion, un Évangile rationalisé.

Sur ces entrefaites, il avait retiré sa rétractation et proclamé de nouveau sa messianité, quand, en 1846, on lui offre une place de pasteur dans le canton de Vaud, à condition qu'il prendrait l'engagement de taire sa mission. Il promet tout sur l'inspiration de Dieu, dit-il, et consent à brûler ses écrits messianiques. Mais, grâce à une subtile exégèse, il se réserva un certain nombre d'exemplaires pour lui et ses disciples : les brochures n'étant détruites

1. G. Renault d'Allones, *Psychologie d'une religion*. Paris, Alcan, 1908 In-8, 289 pages.

qu'à l'égard des incrédules. « Je fais quelque chose de semblable à ce que fit Gédéon quand, par l'ordre du Seigneur, il réduisit son armée de 32 000 à 300. Il est vrai qu'aux yeux des libraires mondains et dans le langage reçu de la librairie, je détruis ces ouvrages; et je crois que le Saint-Esprit m'a fait employer cette expression pour marquer que, comme marchandise de librairie, ils cessent d'exister. »

Vingt-six ans, il garde le silence. Soudain, en 1872, à Paris, où il exerce alors les fonctions de pasteur, il lance une brochure où il proclame à nouveau sa qualité de Christ. Le consistoire lui impose sa démission et l'Alliance évangélique le condamne. G. Monod répond au secrétaire qui lui notifie cette décision : « Ministres de Jésus-Christ indignes du nom que vous portez, vous faites bien d'exclure de vos comités le saint et le juste, car vous n'êtes pas dignes d'être assis à ses côtés... Allez dire à vos vingt troupeaux que vous avez traité de fou un chrétien meilleur que vous; mais n'ajoutez pas que Jésus-Christ a déclaré que celui qui appelle son frère fou est digne de la géhenne. Amen. »

Nouvelle période de réticence. Son historien l'explique ainsi : « Le prophète se mit, pour ainsi dire, en grève et voulut décider son Dieu à lui adresser de nouveau la pleine voix sonore des révélations premières, ou quelque autre signe non moins décisif. » Cependant, son petit troupeau de fidèles s'accroissait : ils furent jusqu'à deux cents ouailles, dont une trentaine de prophètes. Le zèle intempérant de ceux-ci ne fut pas sans causer parfois quelque ennui au Messie. Conformément à l'une des doctrines du Maître, ils annoncèrent un jour que la première Mme Monod allait revenir sur la terre, réincarnée. Le Christ était remarié; le nouveau ménage reçut sans agrément la nouvelle.

L'enthousiasme des disciples entretenait son exaltation. Dînant un soir chez une de ses prophétesses, lampiste de son état, il se cogne la tête à une suspension. « Maître, vous vous êtes fait mal? — La lumière ne fait jamais de mal », répondit-il inspiré.

Au dire de M. Revault d'Allonnes, la plus douloureuse épreuve pour les disciples du Maître vieilli fut sa continuelle préoccupation de l'argent. Malgré la générosité de riches bienfaiteurs, chaque jour, il gémissait sur sa situation matérielle. Tous les soirs, il faisait et refaisait ses comptes; et il lui arrivait de se lever pour les vérifier encore. Or, on apprit à sa mort qu'il lais-

sait une somme considérable, et les disciples eurent l'irrévérence de se demander pourquoi elle n'avait pas été employée aux aumônes et à la propagation de la doctrine.

Il mourut en 1896 : on se rappelle qu'il était né avec le siècle. Il laissait le souvenir d'un homme plutôt doux et débonnaire. Sur son lit de mort, il proféra quelques mots où il parlait de « l'erreur qu'il avait laissé subsister ».

Voilà l'homme que son historien met sérieusement en parallèle non seulement avec quelques illuminés fanatiques, mais avec les prophètes de la loi ancienne, mais avec le divin fondateur du christianisme. Les croyants, les esprits simplement indépendants et réfléchis estimeront ce parallèle ridicule et odieux. Nous ne nous arrêterons pas à accuser l'opposition qui se manifeste entre les fluctuations ou les étranges compromissions de ce déséquilibré et la sereine constance du Christ de l'Évangile, les petitesses de l'un et la grandeur d'âme de l'autre. Nous ne nous attarderons pas à faire remarquer que tandis que le Jésus de l'Évangile apportait une doctrine nouvelle et ample, atteignant au plus profond de l'âme humaine, le Christ–Monod se contentait de s'appliquer à lui-même les textes messianiques du Nouveau Testament et d'en rationaliser la doctrine : inspiration vraiment trop au rabais.

Ce qui garde quelque intérêt au livre de M. Revault d'Allonnes, c'est ce qu'il nous montre de la psychologie d'un illuminé, de sa pauvreté intellectuelle et de sa timidité morale avec des apparences de hardiesse, de son impuissance finale pour la régénération des âmes avec quelques semblants de conquêtes. Mais ce qui est plus instructif encore, c'est le jour qu'il nous ouvre sur la mentalité de certains psychologues. Nous voyons là un écrivain qui présente au public, avec toutes sortes d'atténuations et d'interprétations bénignes, les divagations d'un déséquilibré, et qui n'aperçoit pas, ou ne veut pas apercevoir, quel contraste elles font avec le caractère hors de pair de celui en qui l'élite de l'humanité a salué le Juste par excellence. Il ne lui aurait « manqué que d'être un peu plus artiste » pour être un Dieu.

Son historien trouve sa position très forte, inattaquable, au point de vue théologique : les prophètes bibliques ont passé pour fous, et saint Paul a parlé de la folie de la Croix. Mais la folie de l'Évangile est une doctrine très cohérente, très haute, qui a produit ces types

supérieurs de l'humanité qu'on appelle un saint Louis, une sainte Thérèse, un saint Vincent de Paul. Cette doctrine n'est folie que parce qu'elle contredit une prétendue sagesse, courte et bornée, faite de préjugés, désavouée par les meilleurs des penseurs. La folie de G. Monod est une folie pure et simple, hallucination et délire, dont le peu qu'on en dit laisse entendre le processus humiliant. Et quant aux actes extraordinaires, à certains égards étranges, qu'on peut relever dans la vie des prophètes de l'Ancien Testament, outre qu'ils s'accompagnent des marques de l'intervention de Dieu qu'on ne rencontre nullement ici, ils présentent un symbolisme conforme aux mœurs du temps dont, de nouveau, on cherche en vain l'équivalent dans des accès de folie d'hôpital.

L'auteur parle de Monodisme. Sans vouloir jouer sur les mots, ne serait-il pas juste de dire que son livre témoigne d'un certain monoïdéisme, de ce retrécissement du champ intellectuel, de cette particulière coloration et déformation des objets selon les préoccupations internes, par où quelques spécialistes se rapprochent des *sujets* sur lesquels ils concentrent leur étude ?



Pour s'être contenté du rôle de prophète, d'organe de l'Esprit-Saint, sans avoir prétendu se hausser au rôle de fondateur de religion, la renommée d'Evan Roberts n'en a pas moins dépassé de beaucoup celle de Guillaume Monod. On a identifié son nom avec le célèbre *Réveil* gallois de 1904-1905. C'est d'ailleurs un peu justice. Si les débuts du *Revival* ont devancé son intervention, c'est lui qui lui a donné, au moins dans le sud du pays de Galles, toute son intensité. Si d'autres excitateurs se sont rencontrés, ils ont bénéficié de l'incroyable enthousiasme qu'il a su, d'abord, imprimer aux foules.

Le Réveil au pays de Galles a été étudié, à l'usage du public français, particulièrement en deux ouvrages [1]. L'un est de M. Henri Bois, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban : son enquête est conduite avec conscience, expo-

1. Henri Bois, *le Réveil au pays de Galles*. Paris, Toulouse, 1906. In-8, 613 pages. — J. Rogues de Fursac, *Un mouvement mystique contemporain. Le Réveil religieux du pays de Galles*. Paris, Alcan, 1907. In-18, 188 pages.

sée avec bonhomie, quoique avec une prolixité parfois somnolente. L'autre est de M. J. Rogues de Fursac, médecin aliéniste : son livre a plus de mouvement, mais il apparaît que l'auteur s'en est donné à lui-même un peu trop. Chargé d'une mission d'étude par le ministre de l'Instruction publique, il a couru trop en touriste, et donne vraiment beaucoup de temps et de pages aux paysages humides et noirs de fumée du pays gallois. Et puis son siège est fait : toute manifestation mystique est morbide. Ce parti pris enlève à son enquête beaucoup de valeur. Certains détails y ont cependant leur intérêt. Mais c'est surtout M. Henri Bois qu'il convient de consulter.

Le pays de Galles, comme la Bretagne sa sœur, est la terre classique des légendes merveilleuses. Là vécut l'enchanteur Merlin, là s'illustra le roi Arthur. C'est aussi la terre classique de ces mouvements religieux qu'on appelle des *Réveils*. On en cite plusieurs au dix-septième et au dix-huitième siècle. Un autre éclata au début du dix-neuvième siècle. Celui de 1859 amena, dit-on, cent mille conversions. Ces Réveils ont laissé, après eux, deux institutions très propres à entretenir dans le peuple la ferveur religieuse. Ce sont les Écoles du dimanche où enfants et adultes apprennent à lire la Bible, la Bible galloise ; les Fêtes du chant où l'on exécute en grandes masses les hymnes issues des anciens Réveils. Ces deux usages ont puissamment contribué à l'éclosion du mouvement de 1904-1905.

Depuis plusieurs années, au pays de Galles, dans les prières des réunions, dans des écrits distribués, on demandait un Réveil. Déjà quelques mouvements locaux s'étaient produits, quand, à New-Quay, sur les bords de la baie de Cardigan, en juillet 1903 et surtout en février 1904, l'Esprit souffla. Le Rev. Joseph Jenkins avait demandé aux assistants un *témoignage* de ce que le Seigneur avait fait pour leur âme. Quelques-uns répondaient par des paroles plus ou moins banales, quand une jeune fille, Miss Florie Evans, les mains jointes, les yeux pleins de larmes, la voix tremblante d'émotion, s'écrie : « Si personne ne parle, je dois déclarer que j'aime le Seigneur Jésus de tout mon cœur ! » Aussitôt l'assemblée fond en larmes et pousse des sanglots. On prie à haute voix. On fait sa confession générale avec des pleurs et des actions de grâces.

Le mouvement grandit et s'étend de proche en proche. Des

membres des réunions de New-Quay entrent en relation avec un jeune étudiant en théologie, alors âgé de vingt-six ans, Evan Roberts. Il était mûr pour prophétiser. Depuis dix ou onze ans, il priait pour un Réveil. Jadis il emportait au fond de la mine son exemplaire de la Bible pour l'étudier à la lueur de sa lampe. Maintenant il attendait le baptême de l'Esprit-Saint et en était aux extases. Chaque nuit, vers une heure du matin, il se réveillait soudain, et se sentait « saisi par la communion divine » durant environ quatre heures. Il parlait alors avec Dieu « face à face, comme un homme parle face à face avec son ami ». Cela dura trois mois. Et en même temps Dieu lui faisait comprendre que le baptême de l'Esprit-Saint était proche. Le baptême eut lieu. « A une réunion livrée au souffle de l'Esprit, raconte-t-il, je sentis que ma force vivante allait croissant et j'étais prêt à éclater. Et tout à coup quelqu'un (qui priait à haute voix) termina sa prière, mon cœur étant en ébullition, j'aurais éclaté, si je n'avais pas prié. Ce qui me mettait en ébullition, c'était ce verset : « Dieu a « montré son amour envers nous. » Je tombai à genoux, les bras étendus sur le banc d'en face, et les larmes et la transpiration coulèrent abondamment. Je crus que c'était du sang. Pendant environ deux minutes, ce fut effrayant. Je criai... « Courbe-moi ! « Courbe-moi ! Courbe-nous ! » Puis... « Oh ! oh ! oh ! oh ! » Ce qui me courbait, c'était la pensée de Dieu recommandant son amour, tandis que moi je ne voyais rien en lui qui méritât recommandation... Depuis ce moment-là, le salut des âmes devint le fardeau de mon cœur, j'ai brûlé du désir de parcourir tout le pays de Galles, et même, si c'eût été possible, j'aurais voulu payer Dieu pour qu'il me permît d'y aller. »

Autrefois, il s'accusait de ne pas aimer assez Jésus-Christ. Maintenant il est courbé sous son amour, sous la dévotion envers la Croix, le seul mystère dont il parlera aux assemblées. Il a des visions, il entend des voix. L'Esprit le pousse à évangéliser. Le diable veut le retenir. Il évangélise. Et alors les mêmes scènes étranges se produisent là où se montrent, soit le prophète, soit ceux qui ont été touchés comme lui de l'Esprit.

Dans une salle bondée de monde, on chante en chœur les hymnes des vieux Réveils. Puis, brusquement, un assistant inspiré entonne une prière, improvisation composée de phrases courtes, ardentes, qui se prolonge sans fin. Sans s'occuper du premier,

un autre, sur un ton différent, commence aussi son chant, suivi d'un troisième, d'un quatrième. Un homme, une femme, un enfant chantent et prient en même temps, chacun pour soi. Quand le chanteur est épuisé, il s'assied.

Des gens frappent des mains en signe de joie ; d'autres gesticulent nerveusement, oublieux de leur entourage, ou regardent d'un air joyeux et attendri les personnes qui prient.

Soudain, celui qui préside la réunion interrompt les chants. Il adjure les assistants d'être tout entiers au Christ. Que celui qui veut donner ce *témoignage* se lève. Quelques-uns restent assis. Alors les convertis les entourent, prient à leur côté, les pressent de *témoigner* à leur tour. Dès que l'un des inconvertis vient au Christ, retentit un *Diolch iddo*, *Grâces soient à Dieu* ! Parfois, l'évangéliste s'écrie : « Il y a ici un homme qui est en mauvais état, qui refuse d'être tout à Dieu. » Il arrive même qu'il désigne du geste la partie de l'auditoire où le pécheur se trouve. « Prions !... » Le *Diolch iddo* retentit. « Il y en a un autre ». Et après un nouveau *Diolch iddo* : « Il en reste encore un », et ce sont de nouvelles prières. D'autres fois, il invite les ennemis à se pardonner : et des gens tombent, en versant des larmes, dans les bras l'un de l'autre.

Ce qui distingue Evan Roberts de ses collègues revivalistes, c'est son assurance à affirmer qu'il parle et agit au nom de l'Esprit-Saint ; c'est aussi son ascendant étrange sur les foules. Il lui est arrivé d'être deux heures en chaire, sans rien dire, le visage caché dans les mains, priant silencieusement, et l'assistance ne s'est pas lassée. D'autres fois, il paraît la fouiller de son regard tout chargé d'effluves magnétiques, ou fait sur elle de grands gestes qui ressemblent à des passes. Il a, d'ailleurs, une singulière mobilité d'impressions. Il va soudain du reproche à la supplication, de la colère à la joie. Une prière commencée sur le ton de la terreur ou de l'indignation se termine par le rire du contentement, et, à son tour, l'auditoire rit de tout cœur.

Au mois de janvier 1906, le comité qui avait organisé les tournées évangéliques d'Evan Roberts annonça que celui-ci allait les suspendre pour ne pas entraver la campagne électorale qui s'ouvrait. Les élections terminées, Evan Roberts a continué à se taire. De fait, il se repose d'un grand épuisement nerveux. Sa vie évangélique aura duré un peu moins de deux ans.

Comment l'expliquer ? Comment la juger ?

M. Henri Bois s'y est essayé. Protestant demi-libéral, demi-orthodoxe, son souci est d'accorder l'intervention du Saint-Esprit avec les dernières théories de la psychologie. Il croit à celles-ci un peu plus qu'à celle-là, mais il est heureux de s'imaginer que celles-ci ne contredisent pas celle-là. Pourquoi l'Esprit-Saint ne s'accommoderait-il pas, dans son action sur les âmes, aux lois du *subconscient* ? Car M. Henri Bois est tout pénétré de l'importance du subconscient. Théorie d'autant plus séduisante qu'elle permet de se passer de l'Esprit-Saint à ceux que la croyance à l'Esprit-Saint gênerait. Dans l'explication du phénomène mystique jadis proposée par William James, reprise par M. H. Bois, l'Esprit-Saint devient une pièce facultative et démontable : on peut la laisser à l'écart, et tout fonctionne de même.

Disons d'abord que, dans ses mouvements de Réveil gallois, l'intervention spéciale de l'Esprit-Saint, à notre avis, n'a que faire. Sans doute, la théologie catholique enseigne que Dieu offre sa grâce à toute âme de bonne volonté, et, comme le commencement de la foi est affaire de grâce, l'illumination et la motion de la grâce tombent même sur des hérétiques et des infidèles [1]. Mais il s'agit de savoir si la grâce de Dieu se trouve sous ces procédés extraordinaires mis en œuvre dans le Réveil, dans ces manifestations extraordinaires qui les accompagnent. Et à cette question, nous croyons qu'il faut répondre sans hésiter : non. Ni l'incohérence, l'extravagance, le tumulte indécent, le mode impératif qui caractérisent ces réunions, ne conviennent à ce qu'on sait de l'action divine ; ni la doctrine que les enquêtes laissent entendre y être soutenue ne s'accorde d'une confirmation d'en haut. Dans cette doctrine, relevons le rôle effacé ou nul des sacrements, de la rédemption par toute la vie de Jésus-Christ, des peines éternelles. C'est un protestantisme et un presbytérianisme (presque un laïcisme : le laïque étant substitué au ministre) nullement corrigés. Comment des théologiens catholiques admettront-ils que Dieu intervienne spécialement en pareille occurrence ? D'autant qu'il s'agirait ici de gratifier les Revivalistes de dons extraordinaires, de *charismes*, dons qui servent à Dieu pour couvrir et déclarer comme d'en haut un enseignement et une mission.

1. En ce sens, l'Église a condamné la vingt-neuvième proposition de Quesnel, qui disait : « Hors de l'Église, nulle grâce n'est accordée. »

Les Actes des Apôtres et les Épîtres nous apprennent qu'il y eut des dons de langues, des dons de discours inspiré, des dons d'enseigner, des dons d'exhorter, dans l'Église primitive : les circonstances extraordinaires de la religion naissante expliquent ces dons extraordinaires. Ce qu'on raconte des Réveils ne semble qu'une parodie, au plus une imitation, de ce qui est dit des premières chrétientés. On a lu qu'il y eut jadis une effusion de charismes : on aura à son compte une effusion de charismes. On la provoquera par tous les moyens, on l'obtiendra. Rien ici qui jaillisse spontanément : tout est commandé, tout est organisé. Et cependant, s'il est des grâces gratuites, qui dépendent de la seule élection de l'Esprit-Saint, ce sont bien celles-là.

Mais il y a eu, dira-t-on, amélioration morale des masses ; il y a eu de nombreuses conversions, cent mille peut-être ! Nous ne discuterons pas ce chiffre qui paraît établi fort hâtivement. Il n'est pas contestable, semble-t-il, que dans les centres revivalistes l'alcoolisme a notablement diminué. La diminution de l'alcoolisme serait même le principal, sinon le seul fruit sérieux, des Réveils. Les réconciliations entre ennemis ou époux divisés, l'abandon de certains sports et divertissements se rapportent plus ou moins à cette première correction. Les enquêteurs les plus sympathiques n'osent dire s'il y a eu un véritable et profond amendement des mœurs. Et déjà parmi les convertis, au bout de deux ans, on déplore beaucoup de relaps. Les moyens humains de persuasion et de suggestion sont largement suffisants à expliquer ces « conversions ». La suggestion est assez manifeste dans l'insistance presque impérative pour obtenir dans les assemblées les *témoignages*, dans la surexcitation des démonstrations collectives. Le résultat est proportionné au procédé employé. On peut noter que les « conversions » ont été beaucoup moins considérables dans les villes que dans les villages, où l'isolement favorise l'action suggestive.

Les Réveils apparaissaient donc comme des phénomènes de persuasion, d'entraînement, de suggestion, selon le terme usité de nos jours. Est-ce à dire que le rôle du subconscient, comme le veut M. H. Bois et, avec lui, M. Rogues de Fursac, y soit considérable? On se plaît à confondre aujourd'hui la théorie de la suggestion et la théorie du subconscient : mais ce sont deux choses profondément distinctes, à certains égards, opposées. Le

subconscient agit d'une façon insensible, non sentie, latente et obscure : il est formé d'éléments introduits en nous plus ou moins à notre insu, au moins oubliés au moment où ils produisent leur explosion. Mais la suggestion directe, celle dont les Réveils nous donnent des exemples, se passe au grand jour, dans la partie éclairée, attentive de la conscience. Les éléments s'en accumulent très connus, très conscients. Son effet est bien plutôt de neutraliser, puis de vaincre des dispositions et des tendances inconscientes que d'organiser l'inconscient. Telle, par exemple, la guérison d'un alcoolique par la répétition pressante, accompagnée de prières, de gestes, de larmes, l'intimation, presque autoritaire, de cette maxime qu'il doit plaire au Christ, qu'il doit songer à son salut.

Et qu'y a-t-il de subconscient dans la vocation évangélique d'un Evan Roberts, qui, onze ans durant, attend, désire, demande un Réveil ? On chercherait un exemple d'autosuggestion consciente qu'on n'en trouverait pas de meilleur.

Les Réveils sont œuvre de conscience, non de subconscience.



Dans M. Henri Delacroix[1], nous rencontrons un historien sympathique et avisé, un psychologue délié du mysticisme. Tout d'abord, il met à part le mysticisme chrétien, dont il distingue l'activité multiple de l'extase monocorde des néoplatoniciens, de l'engourdissement passif des mystiques orientaux. Parmi les mystiques chrétiens, il ne veut s'arrêter qu'à ceux qu'il appelle les grands mystiques, à ceux en qui se révèle « une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot ». Il laisse de côté les mystiques inférieurs, ceux dont les facultés naturelles paraissent avoir manqué de puissance de vibration, — chose assez délicate à établir, qu'il juge d'après leur biographie et leurs écrits, — les mystiques nommés d'imitation, les mystiques dégénérés, « névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire ».

1. Henri Delacroix, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les Grands Mystiques chrétiens*. Paris, Alcan, 1908. In-8, xix-470 pages.

De toute l'histoire du mysticisme, il présente « trois grandes observations prises dans des époques différentes et dans des milieux différents : sainte Thérèse et le mysticisme espagnol du seizième siècle, Mme Guyon et le quiétisme français du dix-septième, Suso et l'école allemande du quatorzième siècle ». Déclarons que l'exemple tiré de Mme Guyon est mal choisi. Son mysticisme forme un alliage suspect, et l'Église ne l'a jamais reconnu pour sien. Après s'être élevée au degré d'oraison extraordinaire, sa nature mal équilibrée l'entraîna dans des extravagances, peut-être des aberrations sensuelles. Il y a en elle à la fois dégénérescence et imitation. Elle ne caractérise donc pas le haut mysticisme français. Pourquoi ne pas avoir étudié la bienheureuse Marguerite-Marie? Mais cette mystique n'est pas en faveur près des psychologues profanes. Il faut dire que sa biographie intérieure est à peine écrite et qu'une bonne édition de ses œuvres est encore à faire. Espérons que M. A. Hamon, qui a commencé à nous donner la première, nous offrira bientôt la seconde. Si Marguerite-Marie a une imagination moins riche que sainte Thérèse, une puissance faiblement créatrice, une culture plutôt moyenne, ne sont-ce pas là des garanties de sincérité et d'originalité? Au moins elle n'a contrefait personne.

M. H. Delacroix note avec raison que l'extase n'épuise pas l'aspiration mystique. Elle n'est pas continue. Lorsqu'il en sort, le sujet se retrouve lui-même, dans le moi dont il voulait s'affranchir, dont il s'est affranchi un moment. La suspension des sens n'est pas le plus haut point du mysticisme. Arrivé à un certain degré d'union, le mystique reprend pied dans la vie ; il mêle les opérations intérieures les plus hautes aux actions de la vie commune.

La progression psychologique, non à proprement parler logique, des états mystiques est encore une idée juste, à laquelle l'auteur tient beaucoup. Surtout il ne veut pas que le mysticisme soit tout pathologique[1].

Mais quelle est la réalité du mysticisme? ou si l'on veut, comment prend-il naissance et quel objet y répond? On connaît la doctrine catholique. Dans l'union mystique, qui est une appréhen-

1. Nous avons traité ces questions aux chapitres IV et V du volume *En face du fait religieux*. Paris, Perrin, 1908.

sion directe de Dieu, Dieu agit immédiatement sur l'âme pour se communiquer à elle, et c'est Dieu, non une image de Dieu, non l'illusion de Dieu, que l'âme perçoit et atteint.

M. H. Delacroix ne saurait souscrire à cette thèse. Il adopte la théorie, mise à la mode surtout par William James, du *subconscient*. Les mystiques parlent d'action divine, de grâce divine : cette force, « la psychologie la ramène à l'activité subconsciente ». Le mystique subit comme un afflux du dehors. « Devant ces états qui surviennent sans qu'il les ait voulus, sans qu'il puisse résister, sans qu'il ait conscience de les construire, sans qu'il voie leur relation avec sa conscience ordinaire, le sujet admet immédiatement que c'est Dieu qui les produit à son gré, qu'ils sont la manifestation d'une puissance étrangère et supérieure... Et c'est bien ainsi — à la théologie près — que le psychologue entend les choses : il accorde pleinement au mystique que cette force interne qui le dirige n'est point sa volonté consciente ; que cette intelligence qui ordonne sa vie n'est point son intelligence réfléchie ; ses états, dès lors, sont bien la manifestation d'une puissance étrangère à sa conscience et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu intérieur : mais ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur ; ce divin, c'est le divin en lui... Ce qui dépasse la conscience ordinaire, ce sont les forces subconscientes, qui peuvent prendre figure divine, au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la fécondité créatrice et la richesse morale et la conformité à une tradition religieuse et extérieure. » Et ailleurs : « Une âme ignorée, envahissante, conquérante et contraignante apparaît au mystique sous la forme de Dieu. » L'auteur conclut : « Cette hypothèse si simple et qui met à profit un moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves n'est difficile à admettre que par ceux qui ne connaissent pas suffisamment les richesses de la nature et qui sont comme obsédés par la prénotion du surnaturel[1]. »

Hypothèse simple. Ne serait-il pas plus juste de dire : hypothèse commode et simpliste, c'est-à-dire simple à la surface, mais recouvrant les difficultés plutôt que les résolvant? Notons seulement quelques points.

1° On va — et on l'avoue d'ailleurs — contre la déclaration formelle et unanime des mystiques. Cette déclaration a d'autant plus

1. Ouvrage cité, p. 10, 62, 80, 406.

d'importance pour l'école de M. H. Delacroix qu'aux yeux de cette école, les grands mystiques sont doués d'une haute valeur intellectuelle et morale, d'un sens psychologique supérieur. Ils appliquent leur psychologie très affinée à distinguer dans leur état précisément ce qui vient de l'homme et ce qui vient de Dieu. Et dans ce qu'ils attribuent finalement à l'homme, il y a non seulement les opérations et les suggestions de la nature inférieure, mais des phénomènes pris d'abord comme venant du dehors, révélations, hautes pensées, desseins d'héroïsme et d'apostolat. Mais il reste un résidu, un élément irréductible, dont ils rapportent invinciblement la présence à l'action de Dieu.

2° Ce subconscient organisé, harmonieux, source de haute vie intellectuelle et morale, est un inconscient *sui generis*, dont il n'est pas d'autre exemple dans la nature humaine, qui semble bien près d'être imaginé pour les besoins de la cause. On a beau dire qu'il ne faut pas réduire le subconscient à l'automatisme des impressions et des mouvements, qu'il convient de lui faire honneur de « ces grandes intuitions confuses, magnifiques et inattendues qui émergent soudain, couvrant d'ombre la conscience ordinaire du moi et des choses ». On oublie trop le rôle de l'élaboration réfléchie dans ces intuitions dites spontanées. Les psychologues modernes font, avec raison, ce semble, de plus en plus restreinte dans le génie, la part de l'inconscient, du fatal, du nécessaire. Les inventions du génie se produisent à la suite de recherches, de réflexions, de combinaisons personnelles. Les vrais mystiques déclarent qu'ils ne peuvent que préparer le terrain, et comme négativement, par un travail de purification, à l'état mystique. Tout effort direct fait évanouir le charme.

Les trouvailles du génie supposent certaines dispositions naturelles, qui n'ont rien d'un inconscient *acquis*, d'un conscient refroidi et cristallisé, à moins qu'on ne se lance dans la chimère des survivances et des réincarnations.

Le point de départ de cette théorie est l'automatisme inférieur, auquel on a superposé un automatisme supérieur gratuit. Ainsi, on avait commencé par expliquer le mysticisme par l'hystérie vulgaire, puis, devant l'insuffisance manifeste de la solution, on a imaginé une hystérie génialement constructive et moralisante. N'est-ce pas le même procédé qui crée aujourd'hui de toutes pièces un subconscient mystique ?

3° Surtout, le subconscient n'est que du *déjà vu*, du *déjà senti* ou *pensé*, qui s'est condensé et aggloméré dans les profondeurs obscures de l'être pour émerger un jour au-dessus du seuil de la conscience. Mais il est au moins téméraire d'affirmer que tous les éléments des états mystiques, illuminations, impressions affectives, rapportées à Dieu par le sujet, se retrouvent dans des phénomènes antérieurs produits par l'activité commune des facultés. D'autant que les mystiques proclament eux-mêmes le caractère nouveau, inédit, profondément original de chacune des phases par où chemine ou monte leur âme. Et ils ont bien un peu le droit d'être crus. Les profanes qui se mêlent de décomposer selon leurs procédés les états mystiques nous font l'effet d'arpenteurs qui voudraient juger de la beauté d'un paysage par triangulation.

4° A cette méthode de subconscience, ce n'est pas seulement le Dieu des mystiques qui se volatilise, mais le Dieu des déistes, le Dieu personnel. Les raisons invoquées contre celui-là valent contre celui-ci, et William James l'a compris, qui met en doute toute intervention de Dieu sur l'âme, toute réalité divine. Dieu n'est que la notion du divin projetée hors de nous. Et où s'arrêter? Toute réalité objective n'est-elle pas compromise? Jusqu'à quel point ce dont nous affirmons l'existence n'est-il pas le produit des combinaisons de notre subconscient?

⁂

Dans son épître aux Romains, saint Paul, parlant des dons spirituels, recommande à ceux qui en sont gratifiés de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais de s'estimer avec *mesure* et *sobriété*. Il nous a toujours paru que cette *sobriété* convenait aussi très particulièrement aux commentateurs mystiques. Leur écueil est de classifier, de distinguer, de démonter, de subtiliser à l'excès. C'est pour sa *sobriété* que nous avons toujours aimé le petit traité du P. de Maumigny sur la *Pratique de l'oraison mentale* (*Deuxième partie : Oraison extraordinaire*). Ces courtes pages font plus penser et pénétrer plus avant que de gros volumes d'une allure plus didactique. Ceux-ci sont l'herbier; celles-là le jardin vivant.

Nous regrettons que le livre de M. le chanoine Sandreau, *les*

Faits extraordinaires de la vie spirituelle[1], ne se soit pas assez gardé de cet esprit de système. D'autant qu'il attaque, comme nouvelles, des doctrines qui ont bien l'air d'être traditionnelles, et propose comme traditionnelles des explications qui sentent plutôt la nouveauté. Ainsi, dire que les faits supérieurs mystiques sont des phénomènes d'ordre angélique, — sur quoi il insiste longuement, — c'est, d'une part, éclaircir la question beaucoup moins qu'il ne paraît d'abord : quel est le mode propre d'agir des anges ? — et, d'autre part, c'est faire appel à un terme de comparaison que les mystiques, objets eux-mêmes de ces faveurs, n'ont guère employé.

Et puis, avouons que ce qu'il y a de sacré dans les faits mystiques s'accommode mal de l'esprit de contention. Pourquoi faire de la mystique sur le dos d'un collègue, lequel, d'ailleurs, rend le traitement avec usure[2] ? Ici, plus que partout ailleurs, le public cherche des choses, non des querelles personnelles.

Restons sur ce mot de sainte Véronique Juliani, cité par M. le chanoine Sandreau, mot bien propre à nous maintenir dans l'humilité en nos commentaires : « Tout ce que je raconte n'est rien auprès de ce que j'ai vu. »

Lucien ROURE.

1. Auguste Sandreau, premier aumônier de la maison-mère du Bon-Pasteur, *les Faits extraordinaires de la vie spirituelle*. Paris, Vic et Amat, 1908. In-12, 407 pages.
2. *Revue du clergé français*, 15 juin 1908.

M. LE CHANOINE JOLY

ET LES JÉSUITES DU MADURÉ[1]

Pourquoi faire choix de cet article ? prêterait-il à l'attaque plus que le reste du livre ? Je l'ignore ; mais la raison de mon choix est qu'il touche à des choses qui me sont familières, à la mission du Maduré, dont je suis supérieur à présent, et où j'ai passé dix-huit ans et quelques mois.

Le titre de l'article est *pauperes evangelisantur* et on prétend que, si cela se faisait, si c'était le mot d'ordre pour Notre-Seigneur et ses apôtres, il en va tout autrement avec les jésuites du Maduré. Écoutez plutôt : « Les Pères Jésuites sont rentrés dans leur mission du Maduré en 1838, profondément convaincus que le P. de Nobili avait fait ce qu'il y avait à faire et que eux-mêmes ne pouvaient faire mieux que de reprendre son œuvre. Aujourd'hui, leur conviction n'a pas changé. Les brahmes, la caste influente, restent leur objectif. Ils n'ont jamais pu s'habituer à s'entendre appeler les apôtres « de la religion des mangeurs de bœuf ». Et plus loin : « Les Jésuites, eux, n'étaient pas d'humeur à se laisser traiter de prêtres « de vendeurs de poisson pourri, de man- « geurs de bœuf, de marchands d'aubergines sauvages. » Plus loin encore : « Je le répète, et je crois que nos conclusions sont rigoureusement vraies, tout est étrange dans cet apostolat des Jésuites aux Indes, tout y contraste d'une façon absolue avec l'apostolat de Notre-Seigneur dans la Galilée et la Judée, avec celui des disciples dans le monde entier. » Et voici où est le contraste : « Ici c'est l'évangile aux pauvres, la fière acceptation des mépris attachés à l'évangélisation des

1. Voir *Tribulations d'un vieux chanoine*, chap. II, art. 4. Paris, Lethielleux.

pauvres..., là c'est l'évangile aux riches, aux superbes ; c'est une sorte de respect humain devant le mépris que les gens de caste déversent sur la religion et sur les apôtres des mangeurs de bœuf. »

C'est donc bien entendu, et M. Joly croit ses conclusions rigourement vraies, les Jésuites ne daignent pas évangéliser les pauvres, les petits, les méprisés, et leur motif, c'est l'orgueil, c'est le respect humain. Que l'honorable écrivain me permette tout d'abord de lui dire que ses affirmations si catégoriques contrastent étrangement avec l'état de choses, qui saute aux yeux de tout le monde ici. Et que dirait-il s'il se trouvait, par hasard, que l'apostolat des Jésuites au Maduré s'exerçât, je ne dis pas aussi auprès des pauvres ; mais presque exclusivement auprès d'eux ? Je le demande : que dirait-il et que serait-on en droit de dire de lui ?

Eh bien ! voyons ; faisons parler les chiffres : d'après le dernier recensement imprimé, que j'ai sous les yeux, le nombre des chrétiens de la Mission est de 245 000, combien croyez-vous qu'il y ait de riches dans ce nombre ? 200 000, 150 000, 100 000 au moins ; autrement où serait le contraste entre notre apostolat et celui de Notre-Seigneur et de ses apôtres ? Eh bien, la vérité est qu'à de très rares exceptions près, mettons 5 000, et c'est bonne mesure, nos chrétiens sont pauvres ; ils gagnent péniblement leur vie, à la sueur de leur front, et la bonne moitié est dans un état voisin de la misère ; comme le savetier du bon Lafontaine, ils n'entassent guère un jour sur l'autre. Vraiment ? mais alors les lunettes du chanoine ?... Il y a loin d'ici aux tours de Notre-Dame de Paris. A cette distance, on voit mal.

Mais, au moins, tous ces chrétiens sont de haute caste, dira M. le chanoine Joly, les Jésuites ne s'abaisseraient pas à évangéliser des « vendeurs de poisson pourri », etc. La vérité m'oblige encore de dire que la bonne majorité appartient aux castes humbles; voici, du reste, une statistique de tous nos chrétiens distribués par castes. Les plus basses sont les Parias, les Pallars, les Sackiliars, les Vannars ; donc 59 040 chrétiens de ce qu'il y a de plus fin dans les basses castes. Viennent ensuite les Vanniers, les Cammalars, les Sanards et les Paravars, castes progressives, mais non encore

hautes castes ; ils font ensemble un total de 110 682 et avec les précédents 169 722 [1].

Et combien de jésuites ont pu « s'habituer à s'entendre appeler les apôtres de la religion » de ces hommes ? La simple question fait sourire ici ; il n'est pas un missionnaire parmi nous, religieux ou prêtre séculier, qui n'ait, une fois ou l'autre, à exercer le saint ministère auprès des gens de basse caste et qui ne le fasse sans aucun souci de sa dignité. En fait, dans la plupart de nos divisions ecclésiastiques correspondantes aux paroisses de France, il y a un mélange de hautes et basses castes.

1. *Recensement de l'année 1907* (population catholique répartie suivant les castes).

CENSUS OF THE YEAR 1907

CATHOLIC POPULATION DIVIDED ACCORDING TO CASTES

	Madura District.	Palamcottah District.	Trichinopoly District.	Total.
Agambadiars	1 371	10	259	1 640
Odéages	19 916	»	13 813	33 729
Kammalars	707	289	3 865	4 861
Kallars	1 590	»	1 106	2 696
Sakkiliars	187	617	914	1 718
Sanards	7 103	41 840	444	49 387
Nayakkars	157	669	307	1 133
Paravars	1 678	27 286	750	29 714
Pallars	11 401	7 741	2 402	21 544
Parias	5 085	7 798	22 530	35 413
Maravars	1 141	2 027	206	3 374
Noudelis	643	128	272	1 043
Vanniers	78	»	26 642	26 720
Vellages	6 704	2 866	11 929	21 499
Ideyars	1 833	207	53	2 093
Vaniars	120	931	16	1 067
Vannars	365	»	»	365
Padeyaschi	61	»	63	124
Rettis	76	330	28	434
Galiars	340	»	»	340
Tisserands	545	87	205	837
Kaikala Mandélis	76	»	»	76
Eurasians	49	49	272	370
Rajapoutres	8	»	»	8
Kadeyars	1 574	»	»	1 574
Brahmes	»	»	56	56
Others	450	2 514	476	3 440
Total	63 258	95 389	86 608	245 255

Mais alors, comment M. Joly dit-il que « les brahmes, la caste influente, reste l'objectif des Jésuites » ? Je ne vois vraiment pas sur quoi il se fonde, du moins il ne le dit pas clairement, mais je soupçonne qu'il a entendu parler du collège de Trichinopoly qui est fréquenté par un certain nombre de brahmes, et il s'est imaginé que ce collège était le tout de la Mission et qu'il était à peu près exclusivement pour faire des bacheliers brahmes. Écoutons quelques-unes de ses citations : « Là-haut, sur les sommets des Ghattes, où errent les khanis prêts à embrasser le christianisme, les missionnaires sont rares; à Saint-Joseph de Trichinopoly, où on fait beaucoup de bacheliers et peu de chrétiens, il y en a une armée. » « Les Pères Jésuites, jaloux de justifier leur devise, de tendre au plus grand bien, ont visé à la tête, comme le P. de Nobili : ils ont repris l'apostolat des brahmes, apostolat laborieux, coûteux, peu fécond en résultats. » « Les Jésuites prodiguent leur temps, leurs talents, les ressources de la charité catholique à la conversion d'une caste aussi réfractaire à l'Évangile que pouvaient l'être les scribes et les pharisiens. » « Les Jésuites et les missionnaires qui les imitent assument une lourde responsabilité. »

Ne dirait-on à pas entendre ces affirmations, que les Jésuites, négligeant tout autre apostolat, ont consacré aux brahmes toutes ou presque toutes leurs ressources en hommes et en argent? Nous avons déjà vu que leur apostolat s'exerce auprès de 245 000 chrétiens non brahmes. Il est bien vrai que le collège Saint-Joseph occupe un certain nombre de Pères missionnaires, 16 en ce moment, et qu'il ne marche pas sans des dépenses considérables, jugez donc, c'est un établissement qui a en moyenne 1 500 élèves. Mais ce serait une erreur grossière de le considérer comme un sacrifice offert à la conversion problématique des brahmes. Jugez-en.

Ce collège compte 430 pensionnaires, tous catholiques. Même avant le décret de Pie X, la communion fréquente y était en honneur et y produisait des fruits admirables. C'est de cette pépinière que sont sortis quelques-uns des premiers séminaristes de Kandy dont M. Joly fait un éloge si pompeux, c'est dans cette pépinière que continuent à se former les futurs séminaristes du diocèse ; il y en a toujours une

dizaine en préparation. Outre les pensionnaires, il y a encore 200 demi-pensionnaires, catholiques aussi. Un établissement qui compte 630 catholiques et est une pépinière pour le recrutement du clergé indigène a bien quelque droit aux ressources d'une mission, soit en hommes, soit en argent. M. Joly m'attend sans doute ici. Sur 1 500 élèves vous avez 670 catholiques, et les autres ? des brahmes sans doute ? Ce sont des externes de différentes castes presque tous païens et en majorité brahmes, je l'avouerai sans embarras. Cela donne-t-il à M. Joly le droit de dire que « les Jésuites prodiguent leur temps, leurs talents et les ressources de la charité catholique à la conversion des brahmes ? » Nous allons voir, et, pour faire la partie belle à M. le chanoine, nous supposerons un instant que nous faisons de ces brahmes des bacheliers et rien de plus.

Si nous n'avions pas ces huit cents et quelques païens, nous devrions quand même avoir un collège et dans ce collège un personnel enseignant complet, sous peine de voir nos catholiques aller demander aux protestants l'enseignement que nous ne pourrions leur donner. Donc les dépenses resteraient à peu près les mêmes; mais les classes, les hautes classes du moins, seraient peu nombreuses et par suite, peu intéressantes pour les professeurs et les élèves. Le collège peu fréquenté serait peu coté et, par suite, perdrait la rétribution considérable qu'il reçoit du gouvernement. Nous serions privés aussi des sommes que nous payent nos externes. De sorte que les frais considérables de cet établissement, qui sont presque entièrement couverts par le don annuel du gouvernement et les rétributions des externes, devraient tomber, ou sur les élèves catholiques ou sur la Mission. Actuellement, nos catholiques ne payent que les frais de nourriture et *pas un sou de la Mission ne va à cette œuvre.*

Ce serait donc une œuvre toute catholique, même si nous ne faisions de nos brahmes que des bacheliers ; mais il n'en est pas ainsi. Quelques-uns, — en petit nombre, il est vrai, — se convertissent, et la plupart, il est bien permis de le croire, gardent quelque chose des principes moraux chrétiens qu'ils ont reçus. Ne commettraient-ils dans leur vie qu'un péché de moins, c'est quelque chose d'appréciable.

Mais n'a-t-on pas créé un établissement de brahmes convertis, le Tope Saint-Mary, qui occupe des hommes et coûte de grosses sommes? écoutons M. Joly: « En dix ans, les Pères ont baptisé cinquante-deux brahmes ou brahmines. Ils ont dû créer, évidemment à grands frais, un établissement spécial pour les nouveaux convertis, le *Tope Saint-Mary* »; et plus loin : « Si l'on avait consacré à la conversion de ces multitudes (les victimes de la famine) les sommes importantes dépensées pour l'établissement et l'entretien du Tope Saint-Mary, au lieu de cinquante-deux brahmes ou brahmines..., on aurait des milliers de parias chrétiens. » Et qu'en savez-vous Monsieur le chanoine ? Apprenez d'abord que les deux Pères qui se sont occupés de cette œuvre n'y ont employé qu'une partie des loisirs que laissait à l'un sa charge de professeur et à l'autre sa charge de Père spirituel. L'un et l'autre sont, d'ailleurs, renommés pour leur charité et leur zèle universel; l'un d'eux surtout, le P. Lacombe, est proverbial par le don qu'il a d'attirer à lui tout ce qui est le plus bas rebut de l'humanité. Des parias nombreux lui doivent leur conversion, voulez-vous qu'il se refuse aux brahmes s'ils se présentent et même s'il faut les chercher un peu ? Quant aux sommes employées, sont-elles ce que M. Joly imagine ? Je n'ai pas les comptes sous les yeux, mais je doute qu'elles dépassent ou même qu'elles atteignent ce qu'il faudrait pour recueillir dans un orphelinat cinquante petits parias enlevés au paganisme; mais je suis sûr que les résultats en sont meilleurs, non que les âmes des parias vaillent moins que celles des brahmes; mais parce que des catholiques haut placés ont plus d'influence pour le bien que des pauvres ignorés.

Que penser après cela de la dernière tirade de M. Joly dans l'article qui nous occupe ? « J'en veux aux supérieurs, à ceux qui, disposant de centaines, de milliers d'hommes intelligents, instruits, prêts à tous les sacrifices, les occupent à une œuvre humaine par le but à atteindre, par les moyens employés et par les résultats obtenus. » De quelle œuvre veut-il parler? De l'œuvre qu'il vient de décrire ou de rappeler, dit-il. Oui, mais l'œuvre qu'il vient de décrire ne correspond à rien, absolument à rien ! Que les auteurs de cette œuvre de fantaisie aient reçu leur récompense et qu'une récompense vaine soit le prix de leur vanité, peu nous importe. On aimerait

cependant, que M. Joly me permette de le répéter, qu'il laissât à Dieu le soin de juger des motifs.

A mon tour, je me demande quelle sera la récompense du livre de M. Joly. L'auteur y met à leur place et lestement ses contradicteurs; il ficelle à chacun son petit paquet de maladresses, d'imprévoyances, d'erreurs d'intentions ou de motifs peu louables; sociétés ou individus, tout le monde y passe, tant pis si leur réputation est lésée. Sans doute, il proteste, çà et là, qu'il est plein de vénération pour les missionnaires, ces missionnaires fussent-ils jésuites; mais ces protestations sont démenties par les imputations qui ne tardent pas à suivre. Comment, par exemple, être plein de respect pour des vaniteux qui ne s'abaissent pas jusqu'aux pauvres et dont l'apostolat contraste si absolument avec celui de Notre-Seigneur? Et, cependant, M. Joly est sûr de ses conclusions, il l'affirme. Le malheur est que ses conclusions reposent parfois sur un faux supposé et alors, si rigoureuses qu'elles soient comme conclusions, elles sont fausses comme leurs prémisses. Qu'on se rappelle, par exemple, les paroles citées plus haut: « Je le répète et je crois que mes conclusions sont rigoureusement vraies, tout est étrange, dans cet apostolat des Pères Jésuites aux Indes. » Étrange, en effet, si l'on doit confondre la caricature avec le portrait; malheureusement, pour la vérité des conclusions et heureusement pour nous, il n'en n'est pas ainsi. Je ne me suis occupé que d'un article et je ne puis conclure que l'auteur s'appuie toujours sur des renseignements aussi peu fondés; mais n'est-ce pas à craindre? Et cependant, quand on fait le procès à tous les missionnaires du monde et que l'on entame leur réputation, on a le devoir strict de ne parler qu'à bon escient.

« La légion des braves gens » a, paraît-il, dit à l'auteur, c'est lui qui nous l'apprend: « Il y a du vrai là-dedans », le chanoine a mis le doigt sur une plaie, « il a fait acte de courage ». Qu'il y ait « du vrai là-dedans » ce n'est pas très enthousiaste comme éloge; et dans quel livre n'y en a-t-il pas un peu? Que ce soit un acte de courage, je l'accorde encore; il en faut pour faire, avec une documentation si pauvre, le procès à des légions de missionnaires; mais ce courage-là, on me dispensera de l'admirer.

Auguste FAISANDIER.

BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

I. Publications de textes. — *Enchiridion Denzinger-Bannwart. — Fragment d'évangile apocryphe. — Saint Irénée. — Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse. — Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi; Anastase le Sinaïte. — Auctores minores saeculi IV.*

II. Travaux. — *Philon d'Alexandrie. — La Gnose. — Origène. — Saint Jérôme. — Saint Augustin. — Saint Ambroise. — Liturgies orientales.*

I

Il y a, dit-on des livres qui, à eux seuls, valent une bibliothèque. Dans cette catégorie très rare, on peut hardiment ranger l'*Enchiridion* de Denzinger, rajeuni par le R. P. Bannwart[1].

Quels services le petit livre de Denzinger a rendus depuis sa création, il faut le demander à la reconnaissance unanime des théologiens catholiques. La meilleure preuve du succès qu'il obtint, c'est le progrès réalisé par un dessein persévérant, depuis la première édition de Denzinger (1854) jusqu'à la sixième édition, de Denzinger-Stahl (1888), puis jusqu'à la dixième édition, de Denzinger-Bannwart (1908). La sixième édition comptait xvi-445 pages, celle-ci en compte xxviii-628, d'un format sensiblement égal et d'un caractère meilleur. Mais ce n'est pas par la somme des documents condensés que la valeur d'un tel recueil se mesure; c'est par le choix et par la critique. Là surtout, le progrès accompli est immense. Signalons seulement quelques points entre beaucoup d'autres.

La partie concernant les symboles a pu être entièrement refondue grâce aux travaux de Caspari, Hahn, Kattenbusch, Künstle. Tous les textes ont été soumis à une revision sévère. Quelques-uns ont disparu, qui sont avantageusement remplacés: c'est ainsi que les quinze canons du cinquième concile œcuménique (553) contre

1. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum ac Declarationum de rebus fidei et morum*, auctore Henrico Denzinger. Editio decima, emendata et aucta, quam paravit Clemens Bannwart, S. J. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1908. In-8, xxviii-628 pages. Prix : 6 fr. 25 ; relié, 7 fr. 50.

l'origénisme (187-201 des éditions anciennes) ont fait place à neuf canons d'un concile provincial de Constantinople (543), publiés sous le patriarche Ménas, et revêtus d'une autorité universelle par l'approbation subséquente du pape Vigile et de l'épiscopat catholique. La bibliographie est beaucoup plus soignée : presque chaque page nous renvoie à Mansi, Hardouin, Jaffé, Migne, les *Monumenta Germaniae historica*, etc. Une heureuse innovation a été réalisée par l'addition, dans la marge intérieure, d'une annotation spéciale: en regard des documents conciliaires ou autres, un chiffre marginal permet de reconstituer rapidement la série des autres documents concernant le même point de doctrine et d'aller droit aux plus importants ; ces renvois épargneront d'énormes dépenses de temps. L'ancienne distribution en numéros, devenue insuffisante, a été décidément remplacée par une distribution nouvelle, mais elle subsiste à côté de celle-ci, entre parenthèses, et une table de concordance permet de passer des anciennes éditions à la nouvelle, et inversement. Sans rien sacrifier d'essentiel quant aux temps primitifs, en introduisant même pour la première fois certains textes précieux, on a fait large part aux temps nouveaux : c'est ainsi que les soixante-cinq propositions du décret *Lamentabili* ont trouvé place ici, avec la meilleure partie de l'encyclique *Pascendi*.

En somme, répertoire parfaitement à jour et d'une valeur pratique inestimable[1].

On doit aux infatigables papyrologues anglais, MM. Grenfell et Hunt[2] la publication d'un texte inédit fort curieux, apparenté aux récits évangéliques de Matth., xv, 1 *sqq.*, Marc., vii, 1 *sqq.*, sur la pureté intérieure exigée du chrétien, opposée à la pureté légale de l'ancienne Loi. Ce fragment, qui compte une vingtaine de lignes, pourrait avoir appartenu, selon de bons juges, à l'évangile apocryphe selon les Hébreux, ou selon les Égyptiens[3].

Mais de telles trouvailles sont rares, et l'activité des philo-

1. J'ai relevé une seule faute d'impression : *Praefatio*, p. x, l. 13, lire *occurrentes*.

2. B. P. Grenfell and A. S. Hunt, *Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus*. Edited with translation and commentary. London, Frowde, 22 pages with 1 plate (*From Oxyrhynchus papyri*, n. 840). Prix : 1 shilling. Texte reproduit dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. VI, p. 221.

3. *Biblische Zeitschrift, loc. cit.*

logues trouve une occupation plus abondante dans la revision et l'explication des vieux textes chrétiens.

Qui nous donnera une édition définitive de saint Irénée? Il serait difficile d'exagérer l'importance de ce Père, qui, avant la naissance de la spéculation théologique, a recueilli tout l'enseignement positif de l'Église, et marqué en des pages suggestives le rôle du principe traditionnel dans l'avenir du dogme. Depuis deux siècles, nous vivons sur les travaux de dom Massuet (Paris, 1710), et ce n'est pas en méconnaître la valeur que de souhaiter une recension nouvelle, éclairée par toutes les découvertes patristiques de ces dernières années. En attendant l'édition que nous promet l'Académie de Berlin, M. l'abbé Ubaldo Mannucci a mis la main à l'œuvre[1], et voici les deux premiers livres de l'*Adversus haereses*, publiés avec une introduction substantielle et des notes. La splendeur typographique de ce volume fera la joie du lecteur studieux. M. Mannucci reproduit le texte latin de Massuet, en le retouchant sur quelques points d'après les éditions de Harvey (Cambridge, 1857), et de Stieren (Leipzig, 1853); pour le grec, il a consulté le *Saint Epiphane* de Dindorf, et parfois relevé dans les manuscrits romains une bonne leçon. (Ainsi I, 4, 4, p. 102, μετεσχηκέναι, au lieu de vulg. μὴ ἐσχηκέναι.) Mais son effort principal a porté sur le commentaire. Il suffit de comparer son annotation copieuse avec celle des anciennes éditions pour apprécier le butin recueilli dans les publications récentes. Les rapprochements avec l'écrit d'Irénée, εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, qui vient de nous être rendu dans une traduction allemande, ont été l'objet d'un soin particulier. Les sources gnostiques récemment mises à jour n'ont pas été oubliées non plus. La correction des épreuves laisse pas mal à désirer[2], d'autres détails encore appellent l'attention. Néanmoins, M. Mannucci a,

1. Ubaldo Mannucci, *Irenaei adversus haereses libri quinque*, lib. I-II. Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum; series II, vol. III. Romae, via dei Crescenzi 13-15, 1907. In-8, 476 pages.

2. Moins toutefois qu'on ne pourrait le conclure d'un article de M. Ad. Jülicher, paru dans la *Theologische Literaturzeitung*, 7 décembre 1907, col. 688. Parmi les erreurs imputées à M. Mannucci, quelques-unes ne figurent pas dans mon exemplaire. Ainsi p. 24, au lieu de l'inintelligible *promentum*, je lis le très correct *momentum*; p. 95, n. 1, je n'ai pas trouvé μεσότην. Y aurait-il eu deux tirages? Je renonce à éclaircir ce mystère. Mais il m'a semblé qu'il y avait là matière à une revendication en faveur de M. Mannucci.

somme toute, mis en nos mains un instrument utile pour la connaissance d'Irénée. Ne lui mesurons pas notre gratitude, et en lui souhaitant bon courage pour l'achèvement de cette œuvre de longue haleine, demandons-lui de bien soigner les *Index*, qui ajouteront beaucoup à la valeur pratique, aussi bien qu'à l'originalité de son travail.

Les deux oraisons funèbres consacrées par saint Grégoire de Nazianze à son frère Césaire et à son ami Basile de Césarée, méritaient de figurer parmi les premiers écrits édités dans la collection de *Textes et documents*. M. Boulenger n'a rien épargné pour nous en donner un texte aussi sûr que possible[1]. Il ne s'est pas contenté de celui de Migne, emprunté aux Bénédictins, mais a pris la peine de collationner, à Paris, deux manuscrits importants. Son introduction lui vaudra la reconnaissance des travailleurs. La traduction semble trahir une certaine précipitation. Sans doute, quiconque s'est essayé au rôle de traducteur sera disposé à l'indulgence envers M. Boulenger, car il en coûte de longs efforts pour être à l'abri de tout reproche. Avouons pourtant qu'ici on ne peut pas suivre l'auteur les yeux fermés[2], pas plus

1. Fernand Boulenger, ***Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée.*** Texte grec, traduction française, introduction et index. Paris, Picard, 1908. In-12, cxvi-253 pages. (Collection des *Textes et Documents*, t. VI). Prix : 3 francs.

2. ***Éloge de Césaire***, 1, 6 ; 18, 3 ; 20, 7, le mot παράκλησις a été rendu par *consolation*. Le sens ordinaire est plus général : *encouragement, exhortation*; et il n'y avait pas lieu de s'en départir, d'autant que le contexte recommande ce sens, au moins pour 18, 3, fort clairement. Le sens est tout à fait le même que ***Éloge de Basile,*** 1, 5, où le même mot a été très bien rendu : *encouragement.* — ***Éloge de Basile,*** 5, 1, φιλονεικῶν τὸ τῆς ἀσεβείας κράτος ἀναδήσασθαι « par ses prétentions à s'attacher l'empire de l'impiété ». Entendez : « à conquérir la palme de l'impiété ». Cf. 17, 5. *Ibid.*, Τοσοῦτον ἀπολειφθέντες ὅσον ἐπιβιῶναι τῇ νίκῃ « épargnés assez pour survivre à la victoire ». Entendez : non pas *épargnés* (par les bourreaux), mais *distancés* (par les martyrs qui avaient expiré dans les tourments) juste au point de survivre à leur victoire ». Sur le sens du mot ἀπολείπειν, comparer, 2, 6 ; 13, 1. — 13, 1, Ἐπεὶ δὲ ἱκανῶς εἶχε τῆς ἐνταῦθα παιδεύσεως, « comme c'était assez de l'instruction qu'on trouvait là ». Entendez : « Quand *il* eut assez acquis de l'instruction qu'on trouvait là ». Le verbe εἶχε n'est pas impersonnel, mais a pour sujet Basile. — 14, 1, Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοί « Athènes vraiment dorée pour moi », non pas *dorée*, mais *d'or.* — 15, 6, τούτους μεμερισμένους ταῖς σπουδαῖς ἔχουσιν « ils les amènent par leurs cabales à prendre parti ». La traduction bénédictine donne le même sens. Ne faut-il pas entendre plutôt : « Ils se les partagent dans leurs cabales, et les entreprennent pour les gagner à leur sentiment. » — 16, 5, τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς τῆς τελετῆς τὸ τερπνότατον, ἡ ταχίστη τῶν

qu'on ne peut suivre les yeux fermés la traduction bénédictine, à l'égard de laquelle il aurait dû faire plus souvent acte d'indépendance. Cette partie est la moins bonne d'une publication par ailleurs très estimable[1].

Le *Discours catéchétique* de saint Grégoire de Nysse[2] occupe dans l'histoire du dogme une place à part. Composé vers 383, par Grégoire alors en pleine possession de son autorité théologique, il marque fort nettement les positions du docteur dans les principales controverses de son temps, sur la Trinité, la création et la chute de l'homme, l'Incarnation, la Rédemption. Profondément pénétré par l'influence d'Origène, qui se manifeste dans l'attention accordée à la science profane, soit dans l'emploi de l'exégèse allégorique, soit dans l'importance capitale de l'anthropologie, le docteur cappadocien ne laisse pas de s'en affranchir sur d'autres points, à la suite de saint Athanase et des principaux Pères du quatrième siècle. M. Méridier, dont on n'a pas oublié la thèse consacrée à saint Grégoire de Nysse, était parfaitement désigné pour éditer cette œuvre capitale[3]. L'introduction situe fort exactement le *Discours catéchétique* dans le mouvement théologique de son temps. Le texte est emprunté à l'édition de Srawley (Cambridge 1903). Quelques minuties ont été relevées dans

λυπούντων ἀπαλλαγὴ καὶ κατάλυσις, « le plus réjouissant de la cérémonie, c'est l'extrême rapidité avec laquelle ces fâcheux se séparent et se dispersent. » Entendez : « ce qu'il y a de plus agréable dans ces initiations d'étudiants, c'est d'en être au plus tôt quitte, et délivré de ces fâcheux ». — 18, 2, ἐλάττω τῆς δόξης τὰ φαινόμενα, « les apparences inférieures à notre attente ». Ici, τὰ φαινόμενα s'oppose à δόξα : ce n'est pas précisément *apparences*, mais plutôt *réalité*, ou du moins *expérience*. *Ibid.*, πεῖραν διδοὺς καὶ λαμβάνων « par les preuves que je lui donnai et que j'en reçus ». Ne serait-il pas plus exact de dire : « par l'*épreuve* qu'il fit de mon caractère et moi du sien. » — 47, 4 (il s'agit du cuisinier Nabuzardan), τὰς ἐκ τῆς τέχνης μαχαίρας ἐπαπειλοῦντα καὶ τῷ οἰκείῳ πυρὶ πεμπόμενον, « qui le menace du couteau de son état et qu'on envoyait avec son feu familier ». Entendez : « *escorté* de son feu familier ». (Cf. πομπή, cortège).

1. L'impression est généralement correcte. Cependant, *Éloge de Basile*, 24, 3, lire βίᾳ. — 43, 3 χρώμενος. — 67, 2 ἐκ βάθους.

2. Louis Méridier, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*. Texte grec, traduction française, introduction et index. Paris, Picard, 1908. (Collection des *Textes et Documents*, t. VII). In-12, LXXXVI-213 pages. Prix : 3 francs.

3. Lire p. 6, l. 3 θεωρεῖσθαι ; 26, 11 ἀναγκαίως ; 26, 19 ζωῆς ; 110, 24 γενέσθαι, 122, 24 δυνάμει ; 142, 16 ἐγγενέσθαι ; accents à redresser, 64, 4 ; 66, 6 ; 78, 8. 24 ; 148, 3, etc.

un *errata* ; on en pourrait aisément tripler le nombre. L'édition n'en est pas moins très soignée ; elle sera très utile.

M. Franz Diekamp vient de rendre aux études patristiques un nouveau et signalé service en éditant intégralement, sous ce titre : *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, un florilège dogmatique grec, jusqu'ici imparfaitement connu [1].

Ce florilège, le plus riche que nous ait légué l'antiquité chrétienne, éclaire les controverses christologiques des premiers siècles, non seulement par des textes empruntés aux Pères, mais encore par des citations d'hérétiques, destinées, dans la pensée du compilateur, à convaincre ses adversaires qu'ils s'égarent en mauvaise compagnie. Souvent exploité depuis quatre siècles par les chercheurs d'inédit, le recueil n'avait pas encore livré tous ses trésors ; surtout on ne connaissait pas la trame de cette *chaîne*, précieuse entre toutes. La publication de M. Diekamp répond à un désir souvent exprimé ; elle sera d'un bon exemple, et puissions-nous posséder bientôt, pour les principales chaînes byzantines, des monographies semblables : alors on pourra songer à écrire l'histoire exacte de cette branche littéraire, touffue et confuse.

La traduction littéraire de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* repose sur cinq manuscrits plus ou moins complets, sans parler de quelques manuscrits fragmentaires :

Vaticanus 2200, du huitième au neuvième siècle (A).
Athous vatopedinus 507, début du douzième siècle (B).
Bodleianus miscellaneus 184, douzième siècle (C).
Parisinus 1144, quinzième siècle (D).
Vaticanus 1102, quinzième siècle (E).

Le Vaticanus A, de tous ces manuscrits le plus ancien et le plus sûr, fut consulté dès la fin du seizième siècle par les jésuites Torrès et Possevin. Nous rencontrons C, au dix-septième et au dix-huitième siècle, dans la bibliothèque du collège de Clermont ; il fut utilisé pour les travaux de Sirmond, de Combefis, de Labbe, de Cotelier, de Lequien. Angelo Mai dépouilla

1. Prof. Dr Franz Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht, mit zwei Tafeln. Münster in Westf., Aschendorff, 1907. Grand in-8, xcii-368 pages. Prix : 15 Mk.

les deux Vaticani A et E ; il publia en 1833, au tome VII de la *Scriptorum veterum nova collectio*, presque tous les textes inédits, d'après une collection quelque peu hâtive. En 1902, M. Serruys fit connaître B, manuscrit de même famille que E ; M. Diekamp vient de nous révéler D, très conforme à C. Le texte de A sert encore de base à la présente édition. Mais ce manuscrit, précieux entre tous, n'est pas le plus étendu : le groupe C D a seul conservé près de trois cents fragments, peut-être étrangers au recueil primitif. En réunissant tous les témoins du texte, M. Diekamp compte en tout 977 citations, d'étendue très inégale : 143 de l'Écriture, 751 des Pères et des conciles, 83 d'hérétiques. Il faut y joindre 452 scholies, dont quelques-unes fort importantes, qui représentent le travail personnel du premier compilateur ou de ceux qui remanièrent son œuvre. La partie la plus intéressante du florilège, et peut-être la seule originale, est dirigée contre les sectes monophysites et monothélites. La controverse iconoclaste n'apparaît pas encore, sauf dans un appendice évidemment postérieur, conservé par l'unique manuscrit C.

M. Diekamp s'est naturellement préoccupé de dater le texte qu'il publiait. En 1887, M. Loofs, s'appuyant sur les travaux de Mai, avait indiqué comme limites extrêmes : 662 à 681. L'année 662 vit mourir Maxime le Confesseur, le plus récent des auteurs cités dans la *Doctrina* ; l'année 681 fut marquée par la mort du pape saint Agathon et par l'achèvement du sixième concile œcuménique : l'absence de toute allusion aux relations de ce pape avec le concile ne s'expliquerait pas dans un recueil plus récent et spécialement consacré à la question monothélite. Les conclusions de M. Loofs doivent probablement être maintenues quant à la rédaction originale de la *Doctrina* ; mais certaines parties mises au jour pour la première fois par M. Diekamp obligeraient d'abaisser un peu la limite inférieure, car elles se réfèrent au concile de 681 ou à des événements encore plus récents. En aucun cas, il ne saurait être question de descendre plus bas que 726, origine de la controverse iconoclaste.

L'anonymat de l'auteur sera-t-il enfin levé par la publication de son œuvre ? M. Diekamp n'ose pas l'affirmer, et l'on ne peut que louer une critique si prudente. Mais à travers la modestie des formules, perce une conviction, que plus d'un lecteur partagera. En 1652, Labbe, étudiant notre florilège, inclinait à en faire

honneur à saint Jean Damascène. Néanmoins, il ne dissimulait pas les difficultés de cette attribution, et rappelait qu'un « critique éminent » s'était antérieurement prononcé pour Anastase le Sinaïte. Depuis le milieu du dix-septième siècle, on hésite entre ces deux noms : l'opinion de Labbe a été reprise par Cave, Basnage et autres ; celle du critique anonyme cité par Labbe (et dans lequel on croit reconnaître Sirmond ou Petau) prévaut généralement aujourd'hui, et s'appuie sur des arguments plus solides.

Que Jean Damascène ait connu et utilisé ce florilège, le fait ne saurait être contesté. Mais les dates de sa vie ne répondent guère au rôle d'auteur qu'on lui a prêté. Aux environs de l'année 681, Jean n'était peut-être pas né ; du moins il n'écrivait pas encore. Le nom de Πανδέκτης, donné à la *Doctrina Patrum* par un manuscrit, ne suffit pas à fonder une identification avec un écrit de Jean, désigné ailleurs comme πανδέκτης ou πάνδεκτος, mais tout différent par son contenu. Enfin deux scholies, conservées dans les manuscrits B et E sous ce titre : σχόλιον Ἰωάννου, constituent une énigme peut-être insoluble, mais n'autorisent pas à faire passer tout l'ensemble sous le nom de Jean.

Bien autrement sérieux sont les titres d'Anastase le Sinaïte. Tout d'abord, le nom d'Anastase se lit en toutes lettres dans les manuscrits C et D, en tête de quinze scholies, réparties dans les chapitres III, IV, VI, VIII, IX, XII, XIII, XIV, XV, XVII ; et l'on ne voit pas de quel autre Anastase il pourrait être question. Par ailleurs, on sait que les luttes de ce moine contre l'hérésie monophysite remplirent toute la seconde moitié du septième siècle. Entre les années 683 et 688, il compilait au désert son *Hodegos*, mosaïque de citations qui présente, avec la *Doctrina Patrum*, à la fois des rencontres très nombreuses et des divergences notables. Les unes et les autres trouveraient une explication plausible dans l'identité d'auteur, jointe à la diversité des circonstances de la rédaction. Avant de venir se reposer dans son monastère, Anastase avait guerroyé dans Alexandrie et ailleurs contre l'hérésie ; sans doute, il n'eut pas toujours à sa portée les mêmes instruments de travail : de là peut-être la brièveté relative et la moindre exactitude des citations dans l'*Hodegos*. Enfin, on relève à l'une des premières pages de l'*Hodegos*, la trace d'un florilège composé par Anastase, Ἀναστασίου ἐλαχίστου μοναχοῦ πόνημα περὶ πίστεως ὀρθοδόξου ἀνθολογηθὲν ἐκ τῶν ἁγίων Γραφῶν καὶ διδασκάλων. Notre

Doctrina Patrum répond bien à ce signalement, et l'on ne connaît aucun autre ouvrage d'Anastase auquel il puisse convenir. Tous ces indices réunis, bien que dépourvus de valeur démonstrative, méritent assurément de fixer l'attention ; M. Diekamp, qui, en 1903, refusait[1] de se rendre aux arguments de M. Serruys[2], ne laisse pas de les renforcer par des considérations nouvelles, et l'on voit bien qu'il n'y est pas insensible.

Le présent volume ne reproduit *in extenso* — sauf exception — que les textes inédits. Ceux qui figurent déjà dans Migne sont figurés ici par des renvois, avec les premiers et les derniers mots de la citation. Les textes apollinaristes et autres qui se présentent sous des noms d'emprunt — on sait que les disciples d'Apollinaire s'étaient fait une spécialité de ces supercheries littéraires — conservent la désignation que leur donnent les manuscrits de la *Doctrina* : M. Diekamp laisse à d'autres le soin d'en discuter la provenance. Un index scripturaire, un catalogue des auteurs cités, un catalogue de textes patristiques parallèles à la *Doctrina Patrum*, un index analytique, enfin des reproductions phototypiques d'un feuillet du manuscrit A et d'un feuillet du manuscrit B, complètent cette excellente publication[3].

Nous retrouvons Anastase le Sinaïte dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*. En étudiant les fragments attribués dans l'*Hodegos* à Amphiloque d'Iconium, M. F. Cavallera est arrivé à plusieurs résultats intéressants[4]. D'abord il a établi que le *tome dogmatique* d'Anastase, dont on déplore généralement la perte, nous a été conservé : il n'est autre que la fausse lettre de Flavien de Constantinople au pape saint Léon, dont Anastase lui-même nous conte la réjouissante histoire[5]. Au cours de ses controverses avec les monophysites sévériens d'Alexandrie, il s'avisa de produire, dans une discussion publique, une prétendue lettre de Flavien à Léon, sur la question monophysite. La lettre n'était qu'un

1. *Theologische Revue*, 1903, t. II, p. 268.
2. Voir D. Serruys, *Anastasiana*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1902, t. XXII, p. 170 *sqq*.
3. La correction des épreuves est très soignée. Lire cependant, p. 211, l. 20, σώματος; p. 247, l. 23, σκορπίζει ; p. 273, l. 22, πρεσβεύοντας.
4. Ferdinand Cavallera, *Les Fragments de saint Amphiloque dans l'Hodegos, et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte*. (*Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. VIII, p. 473-497.)
5. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*. (Migne, *P. G.*, t. LXXXIX, p. 180-184.)

tissu de textes empruntés à des Pères dont l'orthodoxie s'imposait aux deux parties, et Anastase la présentait comme l'expression authentique de la doctrine catholique. Les sévériens y furent pris, et anathématisèrent de confiance Flavien et Léon. Après qu'ils eurent crié à leur aise, Anastase reprit les phrases une à une, en rétablissant les noms des véritables auteurs : alors seulement les sévériens comprirent sur quelles personnes s'étaient égarés leurs anathèmes. Ce bon tour ouvrit les yeux du public alexandrin, et ruina le crédit des docteurs monophysites, qui, dit l'histoire, échappèrent tout juste à la lapidation. M. Cavallera édite, d'après deux manuscrits de la Bibliothèque nationale (gr. 1053, du onzième siècle et 1115, de 1276), la lettre à Flavien, redevenue tome dogmatique d'Anastase. Poursuivant ses investigations, il restitue à Cyrille d'Alexandrie tel fragment attribué parfois à Amphiloque d'après une lecture trop rapide des manuscrits d'Anastase. Par contre, il revendique pour l'évêque d'Iconium la paternité de la *Lettre à Séleucus*, qui lui avait été contestée récemment. Et, sans doute il glanera encore plus d'une gerbe dans le champ du quatrième siècle grec, où il débutait il y a deux ans par une très riche moisson.

Il nous arrive de Farnborough un fascicule imprimé à Vienne, et porteur d'une excellente nouvelle[1]. Dom A. Wilmart, depuis longtemps initié à la tradition manuscrite des Pères latins du quatrième siècle, a reçu de l'Académie impériale la mission flatteuse d'éditer pour le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* trois opuscules dogmatiques : *Contra Arrianos*, de Phébade d'Agen ; *De Fide*, de Grégoire d'Elvire ; *De Fide adversus Arrianos*, du luciférien Faustin. Apparentés par leur sujet même et rapprochés en divers points de leur histoire, ces opuscules étaient tout désignés pour entrer en un même volume des *Auctores minores saeculi IV*. Mais le travail préliminaire à une édition critique n'avait jamais été accompli méthodiquement. Le bénédictin français s'en est acquitté avec une maîtrise dont le présent fascicule rend excellent témoignage.

1. Dom André Wilmart, O. S. B., *La Tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-historische Klasse.* 159 Band, I Abhandlung. Wien, 1908. In-8, 34 pages et 3 planches phototypiques.

II

L'an passé, nous avons pris la liberté d'introduire dans un Bulletin d'ancienne littérature chrétienne[1] un volume consacré à Philon d'Alexandrie, à raison de la lumière dont l'œuvre du théosophe juif éclaire une partie de la société contemporaine de Jésus. Nous ne pouvons pas moins faire pour le Philon de M. Émile Bréhier[2]; thèse de Sorbonne, préparée avec un très grand soin et d'autant plus digne d'être consultée que l'auteur s'est plus exactement renfermé dans son sujet propre.

La soutenance de M. Bréhier offrit le spectacle intéressant d'une divergence entre les examinateurs, qui, sur les conclusions générales de la thèse, se séparèrent en deux camps. D'un côté on reprochait au candidat de n'avoir pas présenté dans toute son ampleur l'hellénisme de Philon; de l'autre côté, on lui reprochait au contraire d'avoir sacrifié le judaïsme à l'hellénisme. Et certainement, la part de l'hellénisme est très grande en ce volume.

Le chapitre II du livre II, consacré au *Logos*, nous paraît le cœur même de l'ouvrage. On nous y rappelle qu'avant Philon des concepts analogues étaient déjà répandus : *Logos* stoïcien, *Sophia* juive des Proverbes et des Sagesses, Parole (*rêma*) de l'Écriture. Assigner chez Philon la part de ces divers éléments, est une tâche délicate et peut-être encore inachevée: on n'aboutit guère qu'à montrer, dans le Logos philonien, un amas de détritus sans nom. M. Bréhier ne se décourage pas pour autant, et, sur les pas de Heinze, reprend le travail d'analyse. Voici les éléments par lui distingués :

Concept stoïcien d'un Logos de la nature, principe suprême, nature commune, destin, providence. — Tradition héraclitéenne d'un Logos diviseur, principe d'équilibre entre les contraires, de distinction et de hiérarchie. — Idéalisme platonicien, qui superpose au monde sensible un monde intelligible, collection de types immuables. — Étiologie péripatéticienne, qui permet d'encadrer le Logos, comme simple cause instrumentale, entre Dieu, cause formelle; la bonté, cause finale, et les éléments, cause matérielle. — Mysticisme égyptien, suggérant la notion d'une parole révélée,

1. Voir *Études*, 20 août 1907, t. CXII, p. 530.

2. Emile Bréhier, docteur ès lettres, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, Picard, 1908. In-8, XIV-336 pages. Prix : 7 fr. 50.

ἱερὸς λόγος, dont Moïse sera l'hiérophante. —Réminiscenses mythologiques, frayant la voie à la conception du Logos personnel, fils premier-né de Dieu. On peut rapprocher l'exégèse allégorique pratiquée par Cornutus dans son manuel stoïcien, et surtout par Plutarque dans son traité sur Isis et Osiris. Tels sont les principaux éléments fusionnés dans le Logos philonien.

Ce syncrétisme nous livre-t-il le dernier mot sur Philon ? on peut en douter, et plus d'un lecteur s'étonnera de ne pas voir signaler au premier plan l'influence de la Bible. Il est vrai que l'auteur y revient dans le chapitre suivant, et considère le Logos dans ses rapports avec la Sophia divine. Néanmoins, s'il fallait prendre parti dans le débat qui fut soulevé en Sorbonne, nous n'hésiterions pas à répondre que l'influence du judaïsme n'a pas été ici surfaite, mais bien plutôt atténuée. L'œuvre de Philon peut se répartir en trois catégories : écrits purement philosophiques ; écrits exégétiques sur le *Pentateuque;* écrits apologétiques. La deuxième catégorie est la plus importante, au jugement de M. Bréhier (p. III) : or, il n'est pas nécessaire de la connaître aussi bien que lui pour se rendre compte de l'importance tout à fait prépondérante qu'a, aux yeux du théosophe, la loi de Moïse. Philon n'est pas un Hellène plus ou moins frotté de judaïsme : au contraire, c'est, en habit hellénique, un vrai juif de la diaspora; les idées qu'il tient de son éducation rabbinique constituent le fonds le plus résistant de son esprit ; et il semblerait naturel d'y appuyer toute reconstitution de la métaphysique philonienne.

Il y a deux ans, M. Bréhier, utilisant les notes manuscrites de feu Massebieau, nous donnait, dans la *Revue de l'histoire des religions*, un *Essai sur la chronologie de la vie et les œuvres de Philon*[1]. Il notait, dans cette pensée complexe et curieuse, le développement progressif de l'exégèse allégorique et du mysticisme social. Des recherches aussi fines devaient le bien préparer à pénétrer jusqu'au fond du syncrétisme philonien. Néanmoins, je crains qu'il n'ait quelquefois lâché la proie pour l'ombre, notamment dans sa poursuite du mythe égyptien (surtout p. 237-249), qui lui a fait prendre le change sur l'influence bien autrement réelle des livres sapientiaux. Il aurait eu avantage à connaître

1. *Revue de l'histoire des religions*, 1906, t. LIII.

l'étude sur les *Théories du Logos au début de l'ère chrétienne*[1] publiées ici même par M. J. Lebreton. Le livre de M. Bréhier n'en reste pas moins une mine extrêmement riche d'observations précises sur le juif alexandrin.

Les causes du mouvement gnostique, sa vraie nature, ses conséquences pour l'histoire du christianisme : autant de problèmes incomplètement résolus, peut-être à jamais insolubles, faute d'une documentation suffisante. Cependant, les découvertes de ces dernières années, qui ont mis en nos mains plusieurs documents authentiques du gnosticisme égyptien, prouvent qu'il ne faut pas se hâter de désespérer. Dans un volume brillant et rapide, M. Buonaiuti retrace les grandes lignes de cette histoire[2].

L'introduction nous met en présence d'une idée qui circule à travers tout le livre : faite surtout d'intellectualisme ambitieux, la gnose inaugure contre l'Église naissante une lutte qui n'est point confinée dans les premiers siècles, car diverses théosophies l'ont reprise sous une forme assez semblable. De nos jours, on a prétendu en montrer le point d'attache en saint Paul : premier théologien de l'Église, l'apôtre avait donné l'essor à la spéculation chrétienne. Rien de plus certain ; mais, d'autre part, saint Paul avait condamné, avec toute l'énergie possible, les tentatives indiscrètes qui compromettraient la pureté de l'Évangile. Le souffle de mysticisme qui passait alors sur le monde romain entraînait les âmes vers un syncrétisme religieux très vague : seule, avec les restes de la synagogue, l'Église a su s'en défendre. Entre le christianisme et le paganisme, la gnose tenta une fusion qui devait nécessairement échouer ; mais elle répandit dans l'atmosphère des germes qui, après avoir compromis la vie même du christianisme, aidèrent à sa diffusion. M. Buonaiuti, pour inventorier les sources de cette histoire, les partage en trois classes : 1° sources gnostiques ; 2° sources antignostiques ; 3° monuments figurés. La première classe, enrichie de nos jours par les publications de documents coptes et autres, permet de contrôler la seconde. Nous pouvons désormais affirmer que saint Irénée travailla sur pièces authentiques, et nous ne pouvons plus écarter

1. Voir *Études*, 1906, t. CVI.

2. E. Buonaiuti, *Lo Gnoticismo. Storia di antiche lotte religiose*. Roma, Francesco Ferrari, 1907. In-8, 288 pages. Prix : 3 fr. 50.

simplement, comme des faux, les textes de la jeune gnose, mis en œuvre par saint Hippolyte. Simon le Magicien et ses successeurs immédiats sont les ancêtres légendaires des gnostiques. Au deuxième siècle, apparaissaient les maîtres : Satornile, Basilide, Carpocrate, Valentin, Bardesane, Marcion. Le lecteur éprouve quelque surprise à rencontrer ici ce dernier nom : tant par la direction de sa pensée spéculative que par son encratisme pratique, Marcion a pris le contre-pied de la gnose, et il en coûte à l'auteur un certain effort pour le faire rentrer dans le cadre qu'il s'est tracé. Les épigones de la gnose, au troisième siècle, devaient évoluer vers des abstractions de plus en plus nébuleuses, quant à la cosmologie et à l'anthropologie, vers des exagérations de plus en plus morbides, quant aux mystères et aux rites.

Venant aux caractères généraux de la gnose, M. Buonaiuti lui assigne un double contenu : contenu social et anthropologique, c'est l'élément qui la caractérise ; contenu théologique et métaphysique, probablement dérivé de courants antérieurs au christianisme. La gnose fut localisée dans quelques grands centres : à Rome, où elle donna l'assaut à la hiérarchie catholique ; à Alexandrie où s'élaboraient les doctrines. Dans cette déformation infantile du christianisme, il entrait beaucoup plus de calcul qu'on ne se l'imagine quelquefois. On s'étonnera peut-être d'y constater l'alliance d'un intellectualisme raffiné avec un débordement de passion sensuelle. En fait, il n'y a là rien d'anormal : les deux extrêmes se touchent. Et nous surprenons un plan concerté pour battre en brèche l'idée chrétienne sous toutes ses formes. L'idéal chrétien était un défi jeté à l'esprit du monde antique, et la tendance vers cet idéal avait engendré certains excès menaçants pour la société gréco-romaine : l'exaltation millénariste d'une part, l'abstention politique d'autre part. La gnose se donna pour mission de dissoudre ces éléments dangereux : entre le christianisme et le paganisme, elle tenta un compromis sur les bases suivantes : transcendance absolue de l'être divin ; une série d'intermédiaires échelonnés entre Dieu et le monde ; conception de la matière comme le résultat d'une faute, et de la vie comme un affranchissement progressif, au terme duquel l'individu doit être absorbé dans le plérome. A cette idée centrale se ramènent toutes les formes de la gnose.

On a souvent exagéré l'influence de cet accident morbide sur

le développement autonome du germe chrétien. M. Buonaiuti en constate d'ailleurs les ravages : la gnose, qui avait promis d'orienter les esprits vers le Christ, les égara dans le labyrinthe des rêveries métaphysiques, dans la fange des vices, et finalement tourna le dos à l'Évangile.

Synthèse ingénieuse à laquelle on recourra volontiers quand on aura besoin de parcourir rapidement tout le champ de la gnose, en évitant de laisser derrière soi rien d'essentiel. Mais le lecteur conservera quelques doutes sur la valeur des idées directrices. Celle qui revient le plus souvent, l'idée de cet intellectualisme aristocratique empreint dans la gnose, est-elle munie de bonnes preuves ? Je serais bien en peine de les citer. Que le mouvement gnostique ait pris naissance dans les villes, qu'il ait fait montre de philosophie et affecté de dédaigner la matière, cela ne prouve pas qu'il fût autre chose qu'un vulgaire charlatanisme, et il serait facile de reprendre les mêmes faits pour mettre en lumière cet autre aspect, nullement aristocratique mais très populaire, de son histoire. On peut se demander aussi jusqu'à quel point il eut un contre-coup favorable au développement du christianisme authentique : cette mêlée d'influences est bien confuse et bien éloignée de nous pour qu'on puisse prononcer à coup sûr en matière si délicate, et l'effroyable corruption de certaines sectes gnostiques achevait l'œuvre néfaste commencée par l'orgueil intellectuel. Fallût-il avouer que M. Buonaiuti a vu son sujet un peu trop en beau, le livre n'en garderait pas moins un vrai charme et une réelle valeur suggestive.

Le problème des origines gnostiques, délaissé par M. Buonaiuti comme désespéré, a, au contraire, le privilège d'attirer M. W. Bousset[1]. Dans un volume qui résume dix années de réflexions, il ne prétend pas dire le dernier mot sur tant de questions pendantes, mais recueillir quelques résultats acquis, en vue de travaux ultérieurs.

Les recherches entreprises au siècle dernier sur la genèse de la gnose, se sont développées suivant deux directions maîtresses. Tandis que plusieurs savants considéraient la gnose comme un produit du sol grec, d'autres, surtout en ces dernières années, ont poussé leurs investigations vers l'Orient. A la première école

1. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, Vendenhoeck und Ruprecht, 1907. In-8, vi-398 pages. Prix : 12 Mk.

appartiennent Baur, Lipsius, et plus récemment Harnack, à qui l'on doit cette formule célèbre : « La gnose, hellénisation aiguë du christianisme. » L'école contraire est représentée notamment par Anz et par Gruppe, qui demandent à la religion babylonienne la clef du système gnostique. M. Bousset estime qu'on ne lui a pas rendu justice, et c'est en somme de ce côté que lui-même porte ses efforts. Loin de dépeindre la gnose comme un mouvement progressiste, il y montre au contraire une réaction du syncrétisme antique contre la religion nouvelle qui prétendait à l'empire du monde. Les maîtres de la gnose ne furent pas des hommes de l'avenir, mais bien plutôt des hommes du passé, qui, au moyen de compromis plus ou moins ingénieux, luttaient pour une situation déjà perdue. Mais voici qui le différencie plus nettement encore de l'auteur italien. Dans sa pensée, la gnose n'est pas un accident morbide survenu au christianisme vers le début de sa croissance : c'est le prolongement, à travers la société travaillée par l'Évangile, d'un vieux syncrétisme païen. Et il faut voir dans ce volume une contribution, non à l'histoire des origines chrétiennes, mais à l'histoire générale des religions.

La thèse des origines orientales de la gnose est autre chose qu'un brillant mirage. M. Bousset lui donne corps, par une discussion approfondie dont nous ne pouvons risquer ici l'analyse. Après avoir étudié en sept chapitres sept conceptions plus ou moins connues aux divers systèmes gnostiques [1], il recueille, dans un huitième et dernier chapitre, les fruits de son enquête. La synthèse du gnosticisme peut s'opérer, jusqu'à un certain point, autour d'une idée centrale : le dieu suprême inconnu et innommable, ayant près de lui une figure féminine, la Μήτηρ, au-dessous de lui les sept esprits des planètes. La religion perse et babylonienne a fourni le type du dieu suprême et des sept esprits ; d'autres éléments, de provenance plus ou moins obscure, à commencer par la Μήτηρ, sont venus se grouper autour de ce noyau commun. M. Bousset poursuit la classification des systèmes dans une série de développements concentriques. Le livre est d'une lecture austère, mais plein de choses et facile à consulter.

S'il fallait désigner, dans l'histoire ecclésiastique, une figure

1. I. *Les Sept et la* Μήτηρ. — II. *La « Mère » et le « Père inconnu »*. — III. *Le dualisme de la gnose.* — IV. *L'homme primitif.* — V. *Éléments et hypostases.* — VI. *La figure du Sauveur gnostique.* — VII. *Les Mystères.*

entre toutes attachante et pour qui l'on aimerait à revendiquer toutes les auréoles, le nom d'Origène se présenterait tout naturellement. Mais il était dans la destinée de l'illustre Alexandrin de moissonner presque autant de haines que d'admirations. Les critiques et les rancunes, qui ne l'avaient pas épargné de son vivant, se déchaînèrent surtout un siècle et demi après sa mort ; et malgré la glorieuse lignée de disciples qui témoignait de son orthodoxie, les Grégoire Thaumaturge, les Denys d'Alexandrie, les Firmilien de Césarée, et d'autres, la plupart des Pères du quatrième siècle finissant se partagent en deux camps au sujet de la mémoire d'Origène. En regard de saint Grégoire de Nysse, de Rufin et de saint Jean Chrysostome, qui lui demeurent particulièrement fidèles, ce n'est pas seulement Théophile d'Alexandrie, mais, avant lui, saint Épiphane et saint Jérôme, qui le poursuivent comme le père de l'arianisme. Et les querelles, un instant assoupies, devaient se réveiller encore autour de son nom, en plein sixième siècle.

L'apologie d'Origène, reprise dans les temps modernes avec des succès divers, notamment par Pic de la Mirandole, Sixte de Sienne, Merlin, Erasme, Génébrard, Halloix, Vincenzi, a, en somme, largement mis hors de cause non seulement ses intentions, mais encore une bonne partie de sa doctrine. L'an passé, nous signalions un livre où l'écho de ces vieilles luttes était recueilli dans un esprit d'équité[1].

L'auteur concluait, en somme, que l'origénisme, tant décrié au quatrième siècle, fut, en tant qu'hérésie, surtout un mythe, et que celui du sixième siècle ne peut pas se réclamer d'Origène. Il est intéressant de voir l'étude directe de la pensée du maître reprise aux lieux mêmes qui ont un droit particulier à revendiquer l'héritage de son esprit. Sa Béatitude Mgr Kyrillos II, patriarche catholique d'Alexandrie, vient de consacrer à Origène une trilogie dont voici le premier volume[2] : réponse sévère à ceux qui ont prétendu obscurcir cette gloire de son Église.

Dirai-je toute ma pensée ? Le livre ne plaira pas à tout le monde ;

1. F. Prat, S. J., *Origène, le Théologien et l'Exégète.* Paris, 1907. (*Études*, 20 août 1907, t. CXII, p. 536-539.)

2. Sa Béatitude Mgr Kyrillos II, patriarche catholique d'Alexandrie, *Reconstitution de la synthèse scientifique d'Origène.* Vol. I. Alexandrie, Patriarcat copte catholique, 1907. In-8, 202 pages. Prix : 6 francs.

et il y a lieu de prémunir le lecteur contre une première impression fâcheuse, impression à laquelle je ne me flatterai point d'avoir échappé.

Beaucoup de lecteurs se plaindront de trouver ici quelques duretés et pas assez de générosité pour l'objection : avant d'en triompher, ne serait-il pas bon de l'exposer dans toute sa force ? On s'étonnera aussi de voir la « critique moderne » représentée à peu près exclusivement par Mgr Freppel, historien notoirement conservateur, et beaucoup moins réputé pour l'acuitié du sens critique que pour des qualités d'un autre ordre : la fermeté de l'esprit et la droiture du sens théologique. De l'immense travail accompli depuis un demi-siècle autour d'Origène, en Angleterre, en Allemagne et ailleurs, il n'est pour ainsi dire pas question. Enfin l'on relèvera d'autres détails déconcertants pour nos habitudes européennes : l'indécision de certaines citations, dont on ne peut saisir le commencement ou la fin, faute de guillemets ; l'incorrection d'un bon nombre de textes grecs, etc.

Ces observations m'ont paru nécessaires pour empêcher le lecteur de prendre le change sur le vrai mérite de l'ouvrage. Hâtons-nous d'ajouter que les hésitations du début cèdent bientôt devant l'impression d'une lumière grandissante. De cette exposition très objective, il résulte incontestablement qu'Origène a été méconnu de son vivant, non seulement par des ennemis, comme saint Jérôme, mais par des amis maladroits comme Rufin, qui en voulant l'excuser, en l'amendant, en le mutilant, lui a fait souvent le plus grand tort ; et que la postérité la plus proche de nous ne lui a pas non plus toujours rendu justice. Mais pour entendre les détails de sa pensée, il est nécessaire de garder présente à l'esprit sa conception d'ensemble. C'est ce que montre particulièrement l'examen de sa doctrine sur la sainte Trinité. Origène a bien vu la consubstantialité des trois personnes divines ; et la hiérarchie, qu'à maintes reprises il affirme entre elles, n'emporte pas inégalité, mais ordre de procession. Il a bien vu que le monde créé se rattache à Dieu par le triple lien de causalité exemplaire, efficiente et finale ; et pour le montrer, il s'appuie sur l'Écriture, non sur la philosophie grecque, comme on le lui a trop reproché. Il n'enseigne pas l'éternité du monde physique, malgré certaines apparences contraires ; mais seulement l'éternité d'un monde métaphysique, exemplaire universel qui est Dieu même, éternellement

en acte pour produire hors de lui les êtres successifs. Il n'enseigne pas une succession indéfinie de mondes, mais seulement l'existence successive de trois mondes, intimement liés dans la création divine : le monde primitif des esprits, le monde présent où l'humanité milite, et le monde à venir qui réconciliera l'un et l'autre monde sous le regard de Dieu. La création tout entière est ordonnée à la communication de la bonté divine ; la bonté divine donne au problème du mal moral sa vraie solution : entre les êtres créés égaux par leur capacité générale à l'égard du bien, l'exercice du libre arbitre introduit des diversités. C'est là toute l'origine du mal : plutôt que de l'empêcher, Dieu le tolère, parce qu'il est assez puissant pour en tirer le bien.

L'exposition serait pleinement satisfaisante pour l'esprit si, après nous avoir montré qu'Origène, au fond, pensait juste, on nous accordait qu'il s'exprime souvent fort mal, et que les hardiesses de son langage lui font parfois négliger d'utiles précautions. Beaucoup de ses assertions, isolées du contexte qui les justifie, paraîtront fausses jusqu'à l'hérésie. Mais Origène est un de ces hommes dont on ne doit pas morceler la pensée. Et cela même donne un très grand prix à la reconstitution de sa synthèse scientifique. Après ce premier volume consacré à la *Trinité divine*, on nous en fait espérer un second sur la *Trinité créée*, c'est-à-dire cette création tripartite dont nous avons marqué plus haut le dessein, et un troisième sur la *Trinité scripturaire*.

Il y a deux ans, nous présentions ici les deux premiers volumes de M. Grützmacher sur saint Jérôme[1], et nous exprimions le vœu de lire bientôt le troisième. La réalisation de ce vœu ne s'est point fait attendre outre mesure. Nous possédons aujourd'hui un guide sûr et complet pour l'étude du célèbre docteur.

Ce dernier volume[2] retrace en deux chapitres, d'abord la querelle origéniste (393-405), puis les derniers travaux de saint Jérôme jusqu'à sa mort (30 septembre 420). Nous indiquerons le partage des idées dans le premier chapitre, où l'on suit sans aucun effort la mêlée, pourtant si complexe, de l'origénisme. — § 42 : Jérôme, allié à Épiphane, attaque l'origénisme en la personne de Jean de Jérusalem (393-399) ; § 43 : digression sur le commen-

1. Voir *Études*, 5 août 1906, t. CVIII, p. 307-309.

2. Georg Grützmacher, *Hieronymus*, dritter Band. Berlin, Trowitzsch, 1908. In-8, VIII-293 pages. Prix des trois volumes : 20 Mk.

taire des Psaumes, récemment découvert par Dom Morin ; § 44 : l'origénisme, reste en faveur à Rome, où Rufin s'appuie sur le pape Sirice (398-399) ; § 45 : évolution de Théophile d'Alexandrie, qui, par politique plus que par conviction, se retourne contre l'origénisme et assure sa défaite en Orient (399) ; § 46 : défaite de l'origénisme en Occident, grâce à la nouvelle attitude du pape Anastase ; invectives de Rufin contre saint Jérôme (400-402) ; § 47 : réplique de saint Jérôme, qui demeure maître du champ de bataille (402-403) ; § 48 : épilogue du conflit : saint Jérôme prête sa plume, comme traducteur, à Théophile d'Alexandrie ; saint Jean Chrysostome, supérieur à l'intrigue, expie sa générosité à l'égard des origénistes (401-405).

On retrouve partout le même souci d'une parfaite objectivité, la même impeccable méthode, la même lucidité dans l'exposition. Toutes ces figures historiques, Jérôme, Rufin, Épiphane, Théophile d'Alexandrie, Jean Chrysostome, sont bien saisies et directement rendues dans leur complexe unité. Tout en mettant saint Jérôme bien au-dessus de Rufin pour l'intelligence, et de Théophile d'Alexandrie pour le caractère, l'auteur ne dissimule ni les lacunes de sa métaphysique, ni ses défauts. Trois précieux index rendent les recherches faciles dans l'ensemble de l'ouvrage.

M. Thimme a entrepris d'écrire un chapitre de l'histoire intellectuelle de saint Augustin[1], et il l'écrit en dépit de saint Augustin lui-même. Les *Confessions* ne seraient pas une autobiographie acceptable, et la biographie de saint Augustin serait à reconstituer d'après les écrits philosophiques de sa jeunesse, où il aurait retracé des états d'âme vécus, au temps même où il les vivait. La thèse est hardie ; je dois confesser que je n'ai pas vu clair dans les développements.

Le *Saint Ambroise*[2] de *La Pensée chrétienne* ne vaut pas, je crois, certains autres volumes de la même collection. Des quatre parties qu'il renferme (*le Politique, l'Exégète, le Moraliste, les Sermons et les Traités dogmatiques*), la première, qui est la plus étendue, m'a paru aussi la meilleure. Ce n'est pas que j'en accepte

1. Wilhelm Thimme, *Augustins geistliche Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, (386-391.) Berlin, Trowitzsch, 1908. Prix : 8 Mk.
2. P. de Labriolle, *Saint Ambroise*. Paris, Bloud, 1908. In-8, 329 pages. Prix : 3 fr. 50.

sans réserve tous les jugements ; mais nous avons là, en somme, un bon tableau du rôle politique d'Ambroise. Sur l'exégète et le moraliste, il semble que l'auteur eût pu donner une impression plus complète et plus représentative de la pensée du grand docteur ; en matière si délicate, il importe de procéder avec circonspection, de choisir soigneusement les traits, et d'avoir égard aux effets de perspective. Et puis, notre littérature mariale est-elle si pauvre qu'il y ait lieu de citer G. Herzog (p. 142) ? Les morceaux de traduction sont généralement bien réussis, malgré quelques néologismes superflus (*inentamée*, p. 197 ; *immine*, p. 310, etc.). Dans la dernière partie, on appréciera une version presque intégrale du *De mysteriis*, qui n'avait jamais été rendu dans notre langue : présent utile, dont plus d'un lecteur voudra remercier M. de Labriolle ; je le fais, pour ma part, avec d'autant plus de plaisir qu'il m'en a coûté de ne pas tout louer dans son livre.

Son Altesse Royale le prince Max de Saxe, prêtre catholique et professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, commence la publication de leçons sur les liturgies orientales [1]. Le premier fascicule comprend une introduction générale, puis une étude particulière des rites grec et slave. Le témoignage des monuments liturgiques en faveur de l'unité de l'Église a une valeur qui n'échappe à personne ; après l'avoir mise en lumière, l'auteur s'attache aux institutions de l'Église grecque, décrit l'extérieur du culte, et consacre les deux tiers du présent fascicule, — près de cent cinquante pages in-4, — au calendrier gréco-slave. — Un index minutieux permet de retrouver avec facilité les moindres détails. La langue latine, qui fut la langue originale de ces leçons, nuira peut-être à leur diffusion en Allemagne ; mais, hors d'Allemagne, on ne s'en plaindra guère. Nous croyons n'en pouvoir mieux faire les honneurs qu'en traduisant une page de l'Introduction générale [2].

« Sur les points essentiels et d'importance majeure, toutes les

1. Maximilianus princeps Saxoniae, *Praelectiones de Liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgi Helvetiae.* Tomus I, continens : 1. Introductionem generalem in omnes liturgias orientales. 2. Apparatum cultus necnon annum ecclesiasticum Græcorum et Slavorum. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1907. In-4, VIII-242 pages. Prix : 5 Mk.

2. P. 51.

liturgies s'accordent. Les liturgies orientales et occidentales s'accordent également pour la construction des églises et des autels, du moins quant au principal ; de même, pour les vases sacrés et les vêtements sacrés. Quant à la messe, les liturgies tant orientales qu'occidentales présentent la messe des catéchumènes avec l'épître et l'évangile. L'Orient, comme l'Occident, a la préface solennelle, introduite par les mots : *En haut les cœurs — Rendons grâces à Dieu — Il est vraiment digne et juste*, et conclut par le *trisagion* solennel, conçu presque partout dans les mêmes termes. La double *consécration*, introduite par le récit de la dernière Cène et de l'institution du sacrement, se retrouve chez les Orientaux comme chez les Occidentaux ; l'*anamnèse* suivait immédiatement la consécration, et, affirmant la mémoire de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Christ, se retrouve pareillement dans toutes les liturgies. Les prières solennelles pour toute l'Église, pour les évêques et le clergé, pour les vivants, puis la commémoraison solennelle des défunts, sont également communes, bien que n'occupant pas dans toutes les liturgies la même place. La commémoraison solennelle de la Vierge mère de Dieu et de divers saints est commune à l'Orient et à l'Occident ; pareillement, la récitation de l'Oraison dominicale entre la consécration et la communion, avec quelques paroles d'introduction ; la fraction de l'hostie accomplie selon un certain rite et son immersion dans le calice avant la communion, de même certaines prières préparatoires à la communion, la célébration de la communion, des prières d'action de grâces, et une bénédiction finale du prêtre. Quant aux offices divins, le bréviaire romain concorde avec tous les bréviaires orientaux dans le rôle qu'il donne au psautier comme fondement de tout l'office, et dans la prédilection qu'il accorde à certains psaumes tels que le CXVIII[e], le XC[e], etc. ; également l'emploi de divers cantiques, comme le *Magnificat*, est commun à l'Orient et à l'Occident, malgré des différences d'application. Par ailleurs, les bréviaires diffèrent beaucoup. Quant à l'année ecclésiastique, l'Orient et l'Occident concordent — à l'exception des Arméniens — dans la distinction du propre du temps et du propre des saints, que, toutefois, ils n'appellent pas des mêmes noms. Les fêtes majeures de Notre-Seigneur et des saints se trouvent également de part et d'autre. Les Arméniens schismatiques font exception, car ils ne célèbrent pas encore la Nativité du Seigneur. Le jeûne

préparatoire à la Pâque se retrouve chez les uns et chez les autres, ainsi que la période solennelle de cinquante jours après Pâques. Les fêtes de la Nativité, de l'Annonciation, de l'Assomption de la Mère de Dieu sont universelles ; de même la fête de Saint-Jean-Baptiste, celles des apôtres Pierre et Paul et de la Sainte-Croix. Le partage des dimanches en regard des fêtes majeures comporte de grandes différences. Pour l'administration des sacrements, les rites essentiels sont les mêmes chez les Latins que chez les Orientaux, ainsi l'onction baptismale, l'insufflation, la renonciation, l'onction de la confirmation, l'extrême-onction, pour le reste très différente. Les rites orientaux et occidentaux de l'ordination diffèrent profondément : ils ne s'accordent que sur le point essentiel entre tous, l'imposition des mains. Même les sacramentaux, nés du besoin de la vie humaine, se retrouvent les mêmes en Orient et en Occident, sauf de notables différences quant au détail. Ainsi, en Orient comme en Occident, on consacre les autels, les églises, on bénit les objets servant au culte divin et même beaucoup d'objets destinés aux usages ordinaires de la vie ; il y a, en outre, diverses bénédictions de personnes.

« Cette grande conformité de diverses liturgies, en des contrées très diverses, sur un si grand nombre de points, atteste la puissante et intime union, la mutuelle charité, qui, dans l'antiquité chrétienne, reliait entre elles les diverses parties de l'Église. »

Adhémar d'ALÈS.

LE CHANT LITURGIQUE [1]

Lorsqu'on pénètre dans certaines églises, — même, et quelquefois surtout parmi les plus belles et les plus riches, — on serait souvent tenté de penser, si l'on en croyait ses oreilles, qu'on entre au théâtre ou au concert, tant la musique qu'on y entend vise à l'effet, sans inciter le moins du monde à la prière ni à la dévotion. Cette musique, en somme, que ceux qui l'organisent le veuillent ou non, ne réussit guère qu'à faire valoir la voix d'un chanteur, ou toute autre chose du même ordre. Est-ce vraiment là ce qu'il conviendrait de faire entendre à l'église ! Et quand on pense, alors, que notre Saint Père le Pape, en mainte lettre et en maint décret, a demandé très explicitement qu'on fît cesser ces abus, on reste stupéfait de voir qu'il n'a pas encore été mieux compris.

L'église étant le lieu où l'on prie, la musique d'église doit aider à prier; et pour cela doit avoir le triple caractère de sainteté, d'art véritable et d'universalité que comporte toute musique sacrée digne de ce nom. Or, comme le dit S. S. Pie X dans le *Motu Proprio*, c'est dans le chant grégorien, chant propre de l'Église romaine, que se trouvent réunies ces trois qualités. Et en effet, le chant grégorien est pieux, parce qu'il a été composé dans le but unique de chanter les louanges de Dieu; il est véritablement artistique, parce qu'il atteint, en toute simplicité et sans aucun effet d'ordre inférieur, à la plus grande pureté de ligne mélodique que les musiciens aient jamais réalisée; enfin, il est universel, parce que ses auteurs sont anonymes, et, qu'à l'origine, tous les fidèles le chantaient, en s'unissant dans une commune prière. « Le chant grégorien était bon autrefois, dira-t-on, mais les temps ont changé, et il faut répondre aux besoins de la civilisation et du progrès. » Non; si les siècles se sont succédé, Dieu est resté le même, et la nature de l'homme aussi. Or, la prière est le lien qui unit l'âme

1. L. D. S., *le Chant de la sainte Église*. Paris, Poussielgue, 1908; forte brochure in-12. Prix : 2 francs.

à Dieu ; donc les moyens de prier n'ont pas de raison de se modifier ; ce qui était bon à l'origine l'est encore et le sera toujours. C'est donc une réforme excellente de tous points et nécessaire que notre Saint Père le Pape, secondé par d'illustres et zélés savants, a entreprise, en ordonnant la restauration du chant grégorien ; et l'on ne saurait trop louer tous ceux qui, par leurs efforts et leurs travaux, peuvent contribuer à en aider la diffusion.

Nous nous trouvons ici en présence d'un livre qui offre de très sérieuses qualités. Il est divisé en deux grandes parties : 1° histoire ; 2° théorie et pratique. — La partie historique est solidement documentée, et les recherches ont été faites de façon très consciencieuse et impartiale. On y suit le développement du chant grégorien à travers les siècles ; d'abord ses origines, son âge d'or à l'époque de saint Grégoire le Grand ; son déclin avec le déchant et tous les abus qui s'ensuivirent. Enfin, on entrevoit son relèvement au dix-neuvième siècle, et l'on assiste à toutes les phases de la restauration commencée à Solesmes et adoptée par Rome avec tant de cœur et de raison. Il est bien certain, dans le cours de cette histoire, que si les faits principaux sont établis d'une manière incontestable, la lumière n'a pu encore être faite complètement, sur bien des points secondaires, tant d'hypothèses aventureuses, tant d'erreurs ont été répandues par les historiens et les théoriciens ! L'auteur en convient, d'ailleurs. Il dit lui-même que, pour certains détails, où les documents ne sont pas d'accord, il adopte provisoirement l'opinion qui semble présenter le plus de garanties, tout en faisant ses réserves. Cette ligne de conduite était certainement la plus sage.

La seconde moitié du livre étudie le plain-chant au point de vue théorique, et enseigne ce qui a trait à son exécution. Ce qui rend cette seconde partie spécialement intéressante, c'est qu'au-dessus des questions techniques, on ne perd jamais de vue le côté idéal de la musique sacrée, et que le chant, tel qu'il devrait être, y est montré comme un véritable apostolat. Quant à l'orthodoxie grégorienne, elle est garantie par une lettre très élogieuse du R. P. dom Pothier.

L'auteur s'adresse surtout aux professeurs, il l'écrit en tête de sa seconde partie. Et, en effet, la lecture de l'ouvrage réclame certaine connaissance préalable de la matière. C'est peut-être un

peu regrettable, et la portée de cet excellent livre eût sans doute été plus générale, s'il commençait par des notions préliminaires, mettant tout lecteur à même d'en pénétrer plus facilement et plus complètement le sens. Quoi qu'il en soit, tout cela, histoire, théorie et pratique, est présenté sous une forme très substantielle et dans un style qui dit bien ce qu'il veut dire, sans aucune phrase inutile. Ceux qui s'occupent de chant grégorien trouveront là un résumé de précieux documents, très soigneusement triés ; et ceux qui l'ignorent, s'ils veulent bien fixer leur attention sur un sujet qui la mérite à un si haut point, apprendront à le connaître et à l'aimer.

Guy de LIONCOURT.

REVUE DES LIVRES

A Dictionary of Christ and the Gospels, edited by James Hastings, D.D., with the assistance of John A. Selbie, D.D., and of John C. Lambert, D.D. Edinburgh, T.T. Clark. In-4, vol. I (A-K), 1906, xii-936 pages; vol. II (L-Z), 1908, xiv-912 pages à deux colonnes. Prix : relié, 21 shillings chaque volume.

Le grand et légitime succès du *Dictionnaire de la Bible*, publié en 1898 par M. James Hastings, et réimprimé, depuis lors, presque chaque année, a engagé l'éditeur à lui donner, comme pendant, un *Dictionnaire du Christ et des Évangiles*, qui, sans doute, ne comptera guère moins de lecteurs.

D'objet plus restreint, et conçu d'un point de vue moins technique, le nouveau dictionnaire ne fait nullement double emploi avec le précédent. Il s'adresse particulièrement aux prédicateurs de la parole divine, et leur offre des matériaux marqués d'ordinaire au coin d'une critique judicieuse. Le théologien catholique ne saurait utiliser qu'avec circonspection les conclusions de cette enquête, menée par deux ou trois cents exégètes indépendants; il éprouvera quelque regret de voir trop rarement mis à contribution les exégètes de l'Église romaine, j'entends ceux qui ne donnent aucun gage au protestantisme; sur tel point particulier, comme le caractère de l'Évangile de saint Jean (quant au dernier des articles qui lui sont consacrés), il se gardera bien d'accepter les yeux fermés tout ce qu'on lui enseigne. Par ailleurs, il y aurait injustice à ne pas reconnaître la valeur solide et durable de cette œuvre collective, conduite avec beaucoup de rigueur et de méthode, et dans un esprit réellement chrétien. La dédicace aux RR. Driver, Sanday et Swete, est à elle seule un programme. Le livre vaut mieux que sa bibliographie, et renferme principalement des données sur lesquelles on peut se reposer en toute confiance. Quand on quitte les produits âpres et desséchants d'un rationalisme extrême, on éprouve une impression

de rafraîchissement au contact de cette littérature anglicane, véritablement docte et pénétrée d'un tendre respect pour la personne adorable de Jésus-Christ. Adhémar d'Alès.

I. L'Évangile. *Les Discours et les Enseignements de Jésus dans l'ordre chronologique*, par Pierre Lanier, prêtre de Saint-Sulpice. Paris, Beauchesne, 1907. In-12, vii-406 pages.

II. L'Évangile. *Synopse*, *Vie de Notre-Seigneur*, *commentaire*, par l'abbé Verdunoy. Paris, Gabalda, 1907. In-12, xx-380 pages.

I. C'est un travail toujours ingrat, quoique souvent utile, de vouloir commenter, gloser, arranger l'Évangile. Et l'on discutera toujours sur la question de savoir s'il vaut mieux lire le texte lui-même, quitte à le comprendre moins pleinement, ou bien prendre la glose plus intelligible, mais qui dilue la substance nutritive du texte. On serait tenté de faire à M. Lanier des critiques de méthode; il a pris le parti d'intercaler en italique, dans le corps même de la traduction, les mots ou membres de phrases destinés à compléter et à éclairer le sens. Passe pour certains discours plus difficiles; mais d'autres, le texte même du *Pater*, par exemple, semblent, avec pareille surcharge, bien alourdis et énervés. On peut regretter aussi qu'à côté des « discours », reproduits *in extenso*, les paraboles soient presque entièrement omises, et remplacées par des analyses ou des explications; mieux aurait valu peut-être, pour s'en tenir au titre du livre, leur donner un peu de la place qu'occupe, par exemple, un assez long récit de la Passion. — Néanmoins, ces réserves une fois indiquées, on aurait mauvaise grâce à ne pas reconnaître à l'ouvrage de réels mérites. La glose est généralement bien choisie et puisée à bonne source; certaines parties, par exemple, le sixième chapitre de saint Jean, sont heureusement traitées. — L'impression que laisse parfois la lecture de semblables livres est une légère déception de n'y avoir rien trouvé de très nouveau; pourtant, ne nous hâtons pas de juger; c'est toujours un louable effort que d'adapter l'Évangile aux besoins des âmes; et, là où rien ne nous a frappés, d'autres trouveront peut-être la lumière qu'ils cherchaient.

II. Le livre de M. l'abbé Verdunoy est plus complet et plus richement documenté. Après une courte introduction, le récit

évangélique, disposé en synopse, est encadré d'explications, généralement assez courtes. L'introduction est de tout point excellente. En trente pages, la question de l'inspiration, la formation des Évangiles, l'introduction spéciale à chacun d'eux, sont traitées avec cette précision lumineuse et pleine que donne seule une réelle maîtrise du sujet; on sent un travail sérieux et une large connaissance des résultats de la saine critique. — La synopse est bonne, comme presque toutes les synopses; l'auteur a eu pourtant une idée un peu curieuse en mettant complètement à part, jusqu'au moment de la Passion, l'Évangile de saint Jean; on est dérouté de trouver le prologue du quatrième Évangile après l'épisode de Zachée. — Les explications ont, en général, les mêmes mérites que l'introduction. Il est impossible qu'on n'y trouve point à faire quelques critiques de détail : la distinction des trois Marie, la localisation de la transfiguration sur l'Hermon, une note (p. 212) sur la femme de Loth, ne satisferont sans doute pas tout le monde. Au point de vue historique et archéologique, l'auteur est généralement bien renseigné; faute de graves reproches, relevons encore quelques vétilles; on est excusable d'oublier que le cactus (p. 275), aujourd'hui partie intégrante du décor oriental, fut apporté d'Amérique au seizième siècle; on l'est un peu moins de sembler (p. 117) mettre des légions en Palestine au temps de Notre-Seigneur; gouvernée par un simple procurateur, elle n'avait comme garnison que des troupes auxiliaires, cohortes ou *alae*; enfin, il y aurait à redire au plan de Jérusalem (p. 301); la localisation de *Gabbatha* semble bien invraisemblable, ainsi que le tracé des chemins de Gethsémani au Cénacle et au palais des pontifes. — L'exégèse de M. l'abbé Verdunoy est toujours sûre, sans être étroite; parfois, on la désirerait un peu plus claire; ainsi, après avoir très heureusement suivi le R. P. Lagrange dans son explication de la locution *Fils de l'homme* (p. 92), il aurait gagné à recourir au même auteur pour établir plus nettement l'exégèse du grand discours eschatologique (p. 287).

En somme, très bon livre, un de ceux qui, parmi la multitude de travaux relatifs à l'Évangile, ont pour eux plus que le mérite de la bonne volonté, et peuvent vraiment rendre service à tous.

Christian Burdo.

Enseignement et Religion, par Georges Lyon. Paris, Alcan. 1907. In-8, 239 pages. Prix : 3 fr. 75.

M. Georges Lyon s'étant proposé d'écrire un ouvrage pratique de pédagogie, nous pouvons, sans dénaturer son livre, laisser au second plan les intéressantes questions de philosophie spéculative qu'il traite dans cet ouvrage, pour l'analyser du point de vue immédiatement pratique d'un père de famille catholique qui se demanderait comment on respectera au lycée les croyances de son fils.

Voici ce que lui répond le recteur de l'Académie de Lille :

Les membres de l'enseignement secondaire ne sont pas tenus à la neutralité que théoriquement doivent observer les professeurs de l'enseignement primaire.

Du reste, l'Université n'entend pas faire œuvre sectaire. En son nom, M. Lyon promet que les maîtres de l'enseignement secondaire traiteront « avec respect la pensée religieuse ».

Cet engagement n'implique aucune doctrine uniforme. L'Université n'a pas de doctrine officielle. Elle possède quelque chose de mieux : une méthode, la méthode du libre examen. On apprend aux élèves à juger par eux-mêmes.

Le professeur a le droit et le devoir de prendre parti dans les questions historiques ou psychologiques où il s'agit de prononcer des jugements existentiels, mais il s'abstiendra de formuler des jugements de transcendance ou de valeur sur les dogmes religieux.

Il est vrai que parfois le dogme implique un fait historique, et que la dissociation est impossible. Il faut qu'il y ait accord ou conflit, semble-t-il. Pratiquement, M. Lyon pense que la difficulté pourra être éludée, ces dogmes historiques supposant des faits qu'on ne saurait nier ou affirmer avec certitude.

L'auteur précise sa pensée. Pourvu qu'on adhère à un catholicisme libéral, à une exégèse loisyste, on pourra s'accommoder de l'enseignement universitaire.

M. Georges Lyon adopte, sans réserve, le principe que M. Briand « rappelait, en termes admirables », dans son discours du 9 novembre 1906 : l'État laïque n'est pas antireligieux. Il n'a pas le droit d'être antireligieux. Il est « areligieux ».

Xavier Moisant.

Saint Camille de Lellis, patron des malades et des hôpitaux. *Sa Vie et son Ordre*, par le R. P. Georges Latarche, de l'ordre de Saint-Camille. Paris Galbada. Collection *Les Saints*. Prix : 2 francs.

Saint Camille de Lellis fut un converti. De race noble, né en 1550, aux environs de Naples, il suivit, de bonne heure, la carrière des armes, héréditaire dans sa famille, et affronta, avec une égale fougue, tous les périls du corps et de l'âme que lui réservaient les camps. La souffrance fut la monitrice sévère dont Dieu se servit pour transformer en charité, en sainteté, une ardeur qui se dévoyait. Atteint à la jambe d'une plaie douloureuse et profonde, Camille de Lellis descendit dans cette « géhenne » qu'étaient les hôpitaux au seizième siècle. C'était là que Dieu l'attendait. Dès lors, à travers les tâtonnements d'une vocation qui se révèle, « la charité lui devient une passion », et la pensée d'établir une congrégation d'hommes destinée aux soins des malades s'empare forcément du nouveau soldat du Christ.

La congrégation des « Ministres des infirmes » est fondée. Pendant vingt ans, l'âme du Saint, toujours maîtresse de son corps douloureux où saigne — incurable — la plaie des premières années, l'entraînera, jusqu'au dernier souffle, au service héroïque des malades.

Camille meurt à Rome en 1614, laissant son ordre connu et apprécié dans toute l'Italie, dont il devait bientôt dépasser les frontières.

Le R. P. Latarche a retracé, d'un accent filial, cette admirable vie. Il est permis de regretter que son récit, « d'allure simple », se soit borné à suivre la Vie italienne due à l'un des premiers disciples de saint Camille, le P. Cicatelli.

La physionomie du Saint se fût précisée à nous apparaître dans une reconstitution plus exacte de son milieu historique, une recherche plus intime de sa « psychologie ». A. Brou.

Saint Éloi (590-659), par Paul Parsy. Paris, Gabalda. Collection *Les Saints*. Prix : 2 francs.

Il est rare que les petits volumes dont se compose cette collection, *Les Saints*, à laquelle M. Gebhart rendait dernièrement, dans *les Débats*, un hommage mérité, ne se présentent dans une

bonne tenue littéraire, appuyée d'une sobre et solide érudition, d'une méthode historique consciencieuse et avertie.

M. P. Parsy n'a eu garde de manquer à ces traditions de la maison. Son *Saint Éloi*, écrit dans une langue simple et alerte, nous permet de goûter une page d'histoire mérovingienne, en donnant au mot histoire le sens où il veut dire « résurrection ».

Bien peu d'éléments s'offraient pour faire surgir des brumes de la légende cette figure du « grand saint Éloï », caricaturée par une chanson populaire.

Avec une ingéniosité patiente, qui lui permet de se *comparer*, non sans justesse, « au naturaliste, au géologue, qui, d'un petit ossement ou d'un dessin rudimentaire, arrivent à refaire des squelettes ou des figures d'êtres depuis longtemps disparus », M. Parsy, pour reconstituer, au moins quelques traits de la psychologie de son saint, interroge, indépendamment de documents rares et douteux, le milieu où vécut saint Éloi : la terre natale, les hérédités ancestrales, l'époque.

Avec ce peu d'éléments d'information, l'auteur n'est pas loin d'avoir remporté la gageure qu'il semble s'être tenue à lui-même de faire revivre en saint Éloi, artiste, conseiller des rois, administrateur sagace et pontife d'un zèle apostolique, l'un des plus grands parmi ces évêques « qui ont fait la France ».

On s'en convainc en lisant le chapitre largement brossé intitulé *l'Épiscopat*, où le rôle social de l'évêque au septième siècle apparaît dans sa magnifique ampleur.

Ce rôle, saint Éloi l'a tenu de façon magistrale. Il est impossible d'en douter, après avoir lu les pages évocatrices que lui consacre son biographe. P. M.

Le Shinntoïsme. Tome I. *Les Dieux de Shinntô*, par Michel Revon, ancien professeur à la Faculté de droit de Tokio. Paris, Leroux, 1907. Grand in-8, 475 pages. Prix : 20 francs.

M. Revon a vu les Japonais chez eux, et rend large justice aux qualités naturelles de ce peuple. Il a étudié aux sources le panthéon japonais primitif, ou *Shinn-tô* (voie des dieux), étrange fourmillement de divinités fait de naturisme anthropomorphique et de fétichisme puéril. Chemin faisant, il s'inscrit en faux contre l'opinion, assez répandue, qui fait sortir du culte des ancêtres

toute la religion japonaise. Amené à retracer le triomphe du bouddhisme sur le shinntoïsme depuis le sixième siècle de notre ère, il explique ce triomphe par l'ascendant du mysticisme supérieur, venu de l'Inde. Trois textes importants pour l'histoire du shinntoïsme, après avoir été traduits au cours de l'ouvrage, sont reproduits en appendice sous une triple forme : caractères chinois, lecture en *Kata-Kana* de Motoori et transcription française. Ces trois textes sont : 1° le récit de la naissance du monde, première page du *Kodjiki* ; 2° la descente d'Izanaghi aux enfers ; 3° le mythe de l'Éclipse. Un index, très détaillé, facilite les recherches.

Si, comme nous le lisons page 2, « la religion n'est, en somme, que le reflet brillant et agrandi de la civilisation même », la civilisation japonaise mériterait d'être jugée sévèrement. Cependant, M. Revon a des trésors d'indulgence pour ce fatras polythéiste, tour à tour grotesque et obscène, constamment absurde, qu'est le shinn-tô. Il réserve ses sévérités pour les races occidentales, pétries par le christianisme, et il oublie d'ajouter que les vices trop réels de ces races sont précisément imputables à l'abandon du christianisme. Le livre a tout ce qu'il faut pour faire son chemin de nos jours. Mais qu'en penserait la grande âme de saint François Xavier? L'illustre apôtre, que j'y ai vu citer quelque part, jugeait les hommes et les choses d'un point de vue, qu'il ne faut pas essayer de réconcilier avec celui de M. Revon. De quel côté est la générosité, et la justice, et la vérité ?

Hugues Beauceron.

Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale, *à l'usage des classes de mathématiques A et B*, par le P. Ch. Lahr, S. J., professeur de philosophie. Paris, Beauchesne, 1908. 1 volume in-8, vi-488 pages, Prix : relié toile, 6 francs.

Le succès, prompt et durable, du *Cours de philosophie* publié par le R. P. Lahr, l'a décidé à en donner une adaptation à l'usage des classes de mathématiques.

Comme son devancier, cet ouvrage se recommande par la clarté dans la plénitude, le sens philosophique uni à l'agrément. Il a la qualité, rare pour un manuel, d'ouvrir l'esprit et de faire penser.

Avec lui, la philosophie ne devient pas affaire de mémoire ; elle reste affaire de réflexion.

Une liste des sujets de dissertations donnés plus récemment dans les diverses facultés, termine le volume. Lucien Roure.

Sur quelques idéalistes. *Essais de critique et de morale*, par Henry Gaillard de Champris. Bloud, 1908. In-12.

« Un même esprit a présidé à la rédaction de toutes ces études... Chez tout écrivain, j'ai recherché le moraliste, préférant à des discussions formelles, des analyses de sentiments, des exposés de doctrines et des études d'âmes... » (*Préface.*) — « Ce désir de trouver dans une œuvre littéraire une doctrine de vie » (*ibid.*) nous a valu de fines et suggestives études sur « le stoïcisme chevaleresque et l'incrédulité mystique de Vigny » ; sur la philosophie sociale et catholique de Brunetière ; sur le « déisme sentimental de Rousseau » ; ou la lutte angoissante d'un Sully Prudhomme pour la conquête de la certitude. — On estimera toutefois que le goût de l'auteur pour les *idées générales*, et son dédain pour une critique qui serait « science de pédant » (*ibid.*), n'est pas sans lui avoir fait quelquefois illusion. On aimerait plus de rigueur métaphysique dans un article sur la philosophie religieuse de Rousseau, et certaines conclusions de la longue et intéressante étude sur Vigny paraîtraient moins approximatives si l'auteur, qui décrit si bien les évolutions d'âmes, semblait ne point ignorer — volontairement ou non — les livres déjà nombreux sur Vigny et ses « sources littéraires », s'il semblait aussi faire fond sur une chronologie plus minutieusement exacte.

Aussi bien, l'auteur est-il de ceux que l'on désire parfaits, et son livre, en somme, mérite une place distinguée parmi les ouvrages de critique morale et religieuse. Léo Tyer.

Les Ursulines de Valenciennes avant et pendant la Terreur, par M. l'abbé J. Loridan. Paris et Lille, Desclée. In-4, 306 pages, avec de nombreuses gravures inédites.

Au nombre des bienfaits que la Révolution se vantait, à ses débuts, de procurer à la France, on doit signaler la faculté qu'elle allait octroyer à tous de briser les chaînes qui rivaient aux cloîtres

tant de martyrs des préjugés anciens, comme l'on s'exprimait. Les religieuses, notamment, pauvres victimes du fanatisme, éclairées enfin des pures lumières de la raison, pourraient jouir de la liberté et sortir de leurs prisons.

On sait comment partout elles répondirent à ces avances hypocrites : « Nous désirons, répétèrent-elles à l'envi, vivre et mourir dans la maison où nous nous sommes consacrées à Dieu. »

Cette fidélité à des engagements solennels ne fut point du goût de nos jacobins ; les menaces et les tracasseries d'abord, puis les décrets d'emprisonnement ou de mort, qu'ils multiplièrent, ne l'apprirent que trop souvent à ces vaillantes.

C'est un épisode de cette lutte de la Convention contre de faibles femmes que raconte M. Loridan. Après nous avoir amplement fait connaître le couvent des Ursulines de Valenciennes avant la Terreur, il expose les combats et le triomphe des religieuses qui l'habitent en ces jours affreux. Nous les suivons au monastère de Mons où elles se réfugient, nous rentrons avec elles dans leur couvent un moment abandonné, nous les accompagnons dans les cachots où l'on en jette plusieurs, et, enfin, jusqu'à l'échafaud, sur lequel onze d'entre elles confessent courageusement et joyeusement Jésus-Christ.

On devine si l'intérêt peut faire défaut à ce récit ; on oublie presque le manque d'art dans la narration en quelques passages ; on pardonne même à l'auteur de s'attarder à des détails qui ne touchent nos religieuses que d'un peu loin. Aussi bien, que de soins il a pris, et dont on lui sait gré, pour ne laisser échapper aucune pièce importante, pour retracer la vraie physionomie de l'odieux proconsul, J.-B. Lacoste, par les ordres duquel la « sainte guillotine » fonctionnait si activement à Valenciennes.

Il y a lieu d'espérer que bientôt l'Église consacrera de son autorité l'héroïsme de ces saintes filles ; le livre de M. Loridan aura grandement contribué à ce beau résultat. Je suis sûr qu'aucune récompense ne lui saurait être plus agréable. P. Bliard.

Mémoires et Correspondance de Louis Rossel (1844-1871). Paris, Stock, 1908. In-18, xlvi-518 pages. Prix : 3 fr. 50.

Dans ce volume, la famille de l'insurgé de 1871 publie une partie de sa correspondance et ses notes de captivité.

Les lettres ont été choisies dans toutes les périodes de la vie de Rossel, depuis le Prytanée et Polytechnique, jusqu'à la vie de garnison et à la guerre. Celles des premières années, quoique moins importantes, on le conçoit, ne sont cependant pas inutiles, car, dès lors, le caractère de L. Rossel se dessine ce qu'il restera ; elles sont déjà comme un témoin à décharge en faveur de ce pauvre égaré, orné de rares qualités, qui finit communard par patriotisme et par illusion.

Les lettres et les notes de la guerre sont plus intéressantes encore : elles abondent notamment en faits et en jugements sur la malheureuse campagne à laquelle il prenait part.

Quant aux pages sur la Commune, elles sont suggestives par les appréciations et les portraits qu'on y trouve, surtout par la croissante désillusion qu'elles manifestent chez leur auteur. La science militaire, jointe, — quoi qu'on en dise — à une certaine dose d'orgueil, l'avait dégoûté de ses « généraux coupables de capitulation », et qui représentaient « Versailles ». Mais la Commune eut le don de le guérir de bien des utopies républicaines. Un passage entre cent l'établit sans conteste (p. 340) : « J'ai été bien attrapé, je l'avoue franchement, quand j'ai connu le gouvernement révolutionnaire. Je cherchais des patriotes et je trouve des gens qui auraient livré les forts aux Prussiens, plutôt que de se soumettre à l'Assemblée; je cherchais la liberté, et je trouve le privilège installé à tous les coins de rue ; je cherchais l'égalité, et je trouve la hiérarchie compliquée de la fédération, l'aristocratie des anciens condamnés politiques, la féodalité des ignares fonctionnaires qui détenaient toutes les forces vives de Paris, etc. »

Qu'on l'ait voulu ou non, telle est la leçon qui se dégage, avant tout, de ce livre; elle vient à son heure !

Ajoutons que les notes des derniers jours sont d'un sentiment vrai et poignant par la sympathie qu'appelle la générosité malheureuse.

C'est, somme toute, une monographie sympathique et instructive. Toutefois, en lisant ces pages, on se demande, non sans quelque motif, si elles nous présentent la physionomie vraie, complète, de Rossel, et si la main pieuse qui a trié les documents ne s'est pas laissé parfois influencer outre mesure par l'affection fraternelle.

Paul T.

Dix-neuvième Siècle. *Esquisses littéraires et morales*, par le P. G. Longhaye, S. J. Tome V. Paris, Retaux, 1908. 1 volume in-18, xii-318 pages. Prix : 3 fr. 50.

C'est la dernière partie des belles études consacrées par le P. Longhaye au dix-neuvième siècle, et à ses gloires littéraires. Il fait grand plaisir à ceux qui ont goûté jadis les leçons de ce maître éminent, de retrouver ici ses fortes idées, ses grandes et larges vues, ses jugements courageux, sa ferme intransigeance en face des génies dévoyés, sa critique toujours sûre, claire, loyale.

Je ne dirai pas que le P. Longhaye est encore plus lui-même, en cette dernière partie de son œuvre. Les *Études sur le dix-septième siècle*, couronnées par l'Académie française, les quatre premiers volumes sur le dix-neuvième siècle ont bien affirmé la maîtrise du savant critique. Mais il me semble que l'auteur s'est mis tout entier, dans ce dernier volume, qu'il l'a écrit avec tout son cœur. Oui, son cœur de prêtre, de fils dévoué de l'Église, se trouve bien à l'aise à retracer les pures gloires de l'Église de France ; il éprouve une légitime fierté à mettre en belle lumière les talents, le zèle, les œuvres, les nobles luttes des Parisis, des Gerbet, des Plantier, des Freppel, des Pie, des Dupanloup, des Ozanam.

A lire les pages si pleines qu'il leur a consacrées, je me rappelais avec quelle ardeur le P. Longhaye nous parlait jadis de ces fils généreux de Pie IX, quand il nous déroulait les phases de la *Question romaine*. Je retrouve les mêmes accents, la même admiration respectueuse, les mêmes indignations si justifiées. Et je reconnais la même doctrine, si droite et si romaine.

L'*introduction* du volume mérite une mention spéciale : c'est une rapide vue d'ensemble sur le dix-neuvième siècle, et une fine galerie d'esquisses, où passent les silhouettes des écrivains qu'il a fallu laisser de côté, dans l'ouvrage, pour se restreindre : *Pontmartin*, « plus aimable, plus causeur que Sainte-Beuve » ; *Brunetière*, « puissant esprit, âme généreuse, ramenée à Dieu par là-même » ; Mme *Swetchine*, « cette parisienne d'adoption, devenue l'égérie chrétienne des Lacordaire, des Montalembert, des Falloux »... Le P. Longhaye nous fait remarquer que le *romantisme* « qui a mis à mal notre littérature d'imagination », commence à être plus sainement jugé, et que M. Pierre Lasserre l'a fort bien défini « la

désorganisation enthousiaste de la nature humaine civilisée ». Et M. Jules Lemaître constate et prouve que Rousseau, le patriarche de cette école, fut en somme « un étranger, un perpétuel malade et finalement un fou ».

Mais il faut se borner. Que le P. Longhaye soit content de son œuvre : elle est bonne, elle est forte, elle est utile. Elle est faite de main d'ouvrier, d'un style merveilleusement net et sobre, encore que toujours élégant. C'est qu'elle a d'abord été sérieusement pensée, dans une puissante réflexion ; le fruit n'a été détaché qu'une fois parvenu à maturité parfaite. Combien peu d'écrivains savent faire ainsi ! J. Lionnet.

Prome et Samara. *Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*, par le général L. de Beylié. Paris, Leroux, 1907. In-4, 146 pages.

Prome, capitale de la Birmanie au cinquième siècle, et Samara, aux bords du Tigre, résidence des khalifes de Bagdad au neuvième siècle. Dans une campagne plus rapide que celle d'Alexandre (janvier-avril 1907), M. le général de Beylié relie ces témoins de deux civilisations disparues, et rapporte ample moisson de plans, croquis, photographies inédites. A Prome, il exécute des fouilles qui mettent au jour de nombreux vestiges bouddhiques. Autour de Samara, il retrouve l'ancienne architecture abbasside, et restitue un maillon à la chaîne qui rejoint l'art achéménide à l'art islamique du bas moyen âge. Un journal de voyage, alerte et vivant; un rapport officiel aux autorités anglaises de Birmanie; enfin, une communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, forment les trois parties du volume, splendidement illustré, qui figurera dignement à côté des précédentes publications de l'auteur sur *l'Habitation byzantine* et *l'Architecture hindoue en Extrême-Orient*. Hugues Beauceron.

Causeries d'Égypte, par G. Maspero, membre de l'Institut. Paris, Guilmoto, 1907. In-8, 360 pages. Prix : 7 fr. 50.

M. Maspero réunit en un volume des causeries trimestrielles sur l'antique Orient, par lui publiées dans le *Journal des Débats* de 1893 à 1907. Sans aucun appareil scientifique, ces pages retra-

cent quinze ans de la vie d'une science dont on sait les rapides conquêtes. Le causeur s'oublie à peine, une fois ou l'autre, à dire : *quorum pars magna fui*, et le lecteur non averti pourrait n'y pas songer. La bonne grâce de l'exposition sera appréciée du grand public, non moins que des spécialistes. Au présent volume, tout entier consacré à l'Égypte, doit succéder un autre, où apparaîtront tour à tour la Chaldée, l'Assyrie, la Perse, l'Asie Mineure, et même l'Indo-Chine et l'Amérique. Il est impossible de l'analyser; signalons, du moins, comme particulièrement intéressantes, les causeries relatives aux mystères de la Grèce et à leurs pendants égyptiens (p. 59 *sqq.*, 273 *sqq.*). Les rapprochements ici indiqués ont été faits bien des fois ; récemment encore, M. P. Foucart y insistait dans des mémoires justement remarqués, et, parlant en helléniste, désignait l'Égypte des Pharaons comme la patrie des vieux mythes attiques. M. Maspero arrive, comme égyptologue, aux mêmes conclusions. On dirait deux travailleurs attaquant les deux flancs d'une montagne, et, poussant leurs galeries souterraines à la rencontre l'un de l'autre, jusqu'à l'instant où un dernier coup de pic abat la dernière cloison. Le tunnel gréco-égyptien paraît décidément percé. Hugues Beauceron.

Une croisière en Méditerranée orientale, *Syrie, Palestine, Chypre, Égypte et Malte*, par l'abbé F. Protois. Paris, Lecoffre, 450 pages, illustré de 69 gravures. Prix : 4 francs.

Dans l'avant-propos, l'auteur nous dit son but : offrir aux lecteurs, dans des notes prises au jour le jour, au cours d'un récent voyage en Orient, quelques pages d'édification.

Ce but est largement dépassé. M. l'abbé Protois a su donner à son récit, non seulement une note chrétienne, fortement accentuée, mais un charme de description et de narration vraiment remarquable.

Grâce à lui, nous suivons pas à pas, et avec un vif intérêt, la croisière de la *Revue générale des sciences* à Alexandrie, Beyrouth, Baalbeck, Damas, Tibériade, Nazareth, au Carmel, à Chypre, Jaffa, Jérusalem, Jéricho, Bethléem, Port-Saïd, au Caire, aux Pyramides, et dans le Haut-Nil. Toutefois, les étapes où l'auteur se plaît à nous arrêter sont les lieux sanctifiés par la présence de Jésus, témoins de ses miracles, de son enseignement, de ses souffrances,

de son triomphe. Dans des pages émouvantes, il expose la haute portée de notre protectorat dans les pays du Levant, et le rôle brillant que remplissent là-bas nos congrégations religieuses.

Un heureux choix de soixante-neuf gravures, très fines, illustre le volume, et contribue à en faire un livre qui sera lu avec plaisir et profit. J. S.

Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid, par Paul Fesch. Paris, Marcel Rivière, 1907, viii-673 pages. Prix : 5 francs.

Le livre de M. Paul Fesch est d'un intérêt poignant. Il n'avait voulu écrire qu'un récit de voyage à Constantinople : l'étude de son sujet l'a amené à nous donner « la peinture, avec faits à l'appui, de la déplorable situation de la Turquie, poussée progressivement vers un abîme, où elle tombera, décomposée et pourrie, par la faute du sultan Abdul-Hamid et de ses favoris, à moins qu'elle ne soit arrêtée à temps par ceux de ses enfants que n'atteignent encore ni le virus du fonctionnarisme, ni les vengeances de celui que Gladstone appelait, si justement, le « Grand Assas- « sin ». Ces lignes de l'avant-propos nous disent très exactement l'esprit dans lequel l'ouvrage a été écrit. Ajoutons cette autre déclaration. Ce n'est ici « qu'un long article de reportage écrit, non sans passion, j'en conviens, mais sans haine, et avec le plus vif désir qu'il serve à resserrer les liens de l'antique amitié entre la France et la Turquie libérale, la Turquie de demain ».

Il faudrait une longue expérience de l'histoire contemporaine turque et de la diplomatie de Yildin pour faire la critique de cet important ouvrage. Mais personne ne lira avec indifférence les chapitres consacrés à la presse et à la censure, à la police, aux sultans de demain, aux réformes constitutionnelles, à la jeune Turquie. Signalons celui qui expose l'état des écoles françaises, auquel il ne manque que d'avoir été écrit un peu plus tard, pour englober dans la même peinture, l'inspecteur Charlot et le professeur Aulard. Tous ceux qu'intéresse le prestige de la France en Orient liront encore avec profit et tristesse les pages consacrées au duel financier entre France et Allemagne. Bref, ce gros ouvrage, joliment illustré, est appelé à rendre de grands services à tous ceux qui voudront parler en connaissance de cause de la Turquie et des choses turques. A. B.

Semaine sociale de France. *IVe Session.* Amiens, 1907. Paris, Lecoffre. Un volume in-8, 350 pages, très compact, avec photogravures. Prix : 3 fr. 50.

Beaucoup de comptes rendus de congrès n'ont qu'un intérêt historique et passager ; mais il n'en est pas ainsi de celui-ci. Comme l'indique le sous-titre, il se compose de cours de doctrine et de pratique sociales ; études savantes, approfondies. Il en est plusieurs auxquelles on pourra toujours se reporter, même après bien des années. Comme nous avons déjà parlé de la *Semaine* au moment où elle eut lieu[1], nous nous bornons ici à indiquer les titres des cours principaux. Ils ont été divisés en trois groupes : *Cours doctrinaux* : Principes chrétiens de l'économie sociale (Antoine) ; Destination et usage des biens naturels (Calippe). — *Cours pratiques* : Salariat (Duthoit et Boissard) ; Législation du travail (Lecoq) ; Cartells et trusts (Turmann) ; Syndicalisme et C. G. T. (S. Léon). — *Cours de synthèse* : Action de l'Église (Chenon) ; Sens social et consciences chrétiennes (Six). — *Conférences du soir*, par Mgr Dizien, MM. Kurth, Brunhes, Sertillanges. — *Bibliographie et documents*.

Les semainiers proprement dits ont été au nombre de 1043, dont majorité de prêtres. Ne vaudrait-il pas mieux qu'il en fût autrement ? Augmentation des deux nombres, mais changement de proportion. Ch. AUZIAS-TURENNE.

I. **Les Catholiques décadents**, par l'abbé David LÉONART. Paris, Oudin, 1907. In-12, 350 pages. Prix : 3 fr. 50.

II. **Mentalité du peuple souverain**, *Causes et remèdes*, par l'abbé J. SCHALL. Paris, Librairie des Saints-Pères. 1 vol. in-12, 175 pages. Prix : 2 fr. 50 franco.

I. « La différence de conduite s'amoindrit tous les jours entre ceux qui professent la religion et ceux qui la rejettent. Il y avait autrefois des mœurs chrétiennes, il n'y a plus guère maintenant que des pratiques... » Ainsi s'exprimait Mgr d'Hulst dans une conférence de retraite à Notre-Dame (Mardi saint 1891) ; elle est à relire, car elle est toujours vraie. Le livre de M. LÉONART en est le commentaire, le développement, avec preuves et faits nombreux à l'appui ; c'est triste, mais c'est vrai. Il a soin, du reste,

1. Voir *Études*, 20 août 1907.

de nous prévenir que ces décadents sont encore en minorité; mais la contagion gagne rapidement. En outre, ces catholiques oisifs et jouisseurs compromettent le renom de la religion. « A cause de vous, leur disait encore Mgr d'Hulst, la plus grande des œuvres de Dieu est livrée au mépris. »

Et ceci détruit en même temps l'objection qui se présente à l'esprit : Ce livre n'est-il pas un peu comme les sermons où l'on tonne... contre les absents? Non, parce que, outre ce qui s'adresse aux décadents, il prémunit ceux qui ne le sont pas contre la redoutable contagion, et fournit les réponses à faire aux impies ou aux faibles scandalisés.

II. L'ouvrage de M. Schall a une portée plus générale que le précédent, portée qui dépasse son titre. L'analyse soignée de la mentalité décadente des ouvriers et des bourgeois, des impies et des chrétiens, remplit la première moitié. Vient ensuite un tableau exact et documenté de la guerre religieuse de ces dernières années; de toutes nos défaites et de leurs causes. S'il est encore trop tôt pour tout dire, et surtout pour citer des noms propres, il convient cependant d'exposer impersonnellement les faits et de colliger des documents.

Quant aux remèdes, M. Schall insiste sur la question délicate de l'*éducation du clergé*. Il est certain que des prêtres formés selon ses indications seront excellents à tous les points de vue; mais son plan ne suppose-t-il pas que tous les séminaristes seront doués d'une intelligence supérieure, auront des professeurs hors ligne, et une ou deux années de plus d'étude? La solution pourrait être ce qui se pratique en certains endroits : avoir un cours complet et un cours abrégé. Mais il faudrait pour cela des séminaires régionaux comme celui de Maynooth, le séminaire unique des vingt et un diocèses d'Irlande.

A un autre point de vue, on pourrait rappeler ce qui a été dit ici même[1]. On nous cite sans cesse l'exemple des catholiques belges et allemands; soit. Mais alors, de grâce, qu'on mentionne en même temps le grand secours, le grand élément de succès qu'ils ont eu, et qui nous a fait complètement défaut.

Ch. Auzias-Turenne.

1. Voir *Études*, 20 février 1908, p. 567.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Abbé Marsot. — **Petit Traité des vœux de religion,** suivi d'un appendice sur *le Caractère.* 2e édition. Besançon, Imprimerie catholique de l'Est, 1907. In-8, 120 pages.

Fruit de la sagesse et de l'expérience, cet opuscule rappelle aux âmes religieuses la grandeur de leur état et le sérieux de leurs obligations. Sa doctrine, toujours puisée aux maîtres les plus autorisés de la vie spirituelle, est à la fois forte et douce.

Lucien Delille.

Mgr Antolin López Pelaéz, évêque de Jaca. — **Les Ravages du livre.** Ouvrage traduit de l'espagnol, par A. G. Avignon. Aubanel, 1908. 1 volume in-12, ii-283 pages.

Dans un de ses romans, Édouard Rod a peint le suicide d'un désespéré. Quand, au matin, on le trouve étendu sur son lit, au bord de la table voisine il y avait un verre contenant un reste de poison, et à côté un livre ouvert à la page qui formulait la doctrine homicide.

Ceci pourrait servir d'illustration au livre de Mgr López Pelaéz.

Les *Études* ont dit naguère (5 septembre 1906, p. 705) tout le bien qu'il convenait de penser de l'édition espagnole. L'ouvrage méritait d'être traduit en français. Hélas ! combien lamentables parmi nous les ravages du livre mauvais ! A côté des arguments qui valent pour tous pays, il y a d'ailleurs ici une connaissance plus qu'ordinaire de notre littérature.

On regrette d'autant plus que, çà et là, l'orthographe de quelques noms propres étrangers à l'Espagne soit fautive.

Lucien Roure.

P. V. Delaporte, S. J. — **Rennes sauvée par Notre-Dame-des-Miracles.** *Mystère en trois tableaux et en vers.* Rennes, L. Bahon-Eault, 1908, 35 pages.

Durant la longue et pénible guerre de la succession de Bretagne, au milieu du quatorzième siècle, les Anglais, sous la conduite du duc de Lancastre, étaient venus assiéger la capitale de la Bretagne. Comme plusieurs assauts avaient été sans résultat, Lancastre donna ordre de creuser une mine sous la ville ; déjà les mineurs travaillaient sous l'église Saint-Sauveur, lorsque, au milieu du silence de la nuit, — c'était en février 1357, — par trois fois, dans les airs, retentit le son des cloches. Les habitants de Rennes accoururent étonnés ; mais

en entrant dans l'église, leurs regards furent attirés du côté de la bienheureuse Vierge merveilleusement illuminée et qui indiquait du doigt avec insistance un lieu déterminé. On ouvrit aussitôt le sol à l'endroit montré et les vaillants Bretons se rencontrèrent dans cette contre-mine face à face avec leurs ennemis bientôt repoussés et vaincus.

Ces glorieux détails rappelés dernièrement par Mgr l'archevêque de Rennes, à l'occasion du couronnement de Notre-Dame-des-Miracles, constituent le fond de ce gracieux et charmant mystère en trois tableaux que vient de composer le R. P. V. Delaporte à la gloire de Notre-Dame-des-Miracles. H.-M. Villard.

Henri Goujon. — **L'Expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole.** Paris, Paulin, 1907. 1 volume in-8, 315 pages. Prix : 5 francs.

Le livre de M. Henri Goujon représente un travail de patience, d'érudition et de méthode. Il contient les matériaux d'une étude intéressante. Mais il nous semble que cette étude reste incomplète, et que l'auteur mesure trop parcimonieusement la place à la synthèse. Il ne formule qu'une conclusion : le rythme se retrouve dans la prose comme dans la poésie, dans la pensée comme dans le langage, et partout il manifeste l'ordre, la raison. Nous ne parvenons pas à voir dans le livre de M. Goujon d'autre théorie générale.

Il ne tire pas de conclusions d'ordre prosodique ou littéraire.

Il ne discute pas le problème psychologique des rapports entre le rythme et l'automatisme mental. C'est pourtant une question qui se présente, à la vue des productions littéraires des aliénés, où l'on remarque l'obsession constante du rythme et de la rime.

Encore moins M. Goujon s'occupe-t-il de la question métaphysique résolue en des sens opposés par Gabriel Tarde et par Henri Bergson. Il ne se demande pas si les activités qui nous entourent impliquent surtout rythme, imitation, répétition, ou bien nouveauté, variété.

M. Goujon se borne à un travail de statistique, travail illustré de schémas, de formules, de courbes multiples. Xavier Moisant.

Pierre Brun. — **Pupazzi et Statuettes,** *études sur le XVII*e *siècle.* Paris, Cornély, 1908. 1 volume, 401 pages. Prix : 3 fr. 50.

Les *Pupazzi,* ce sont les « farceurs » du dix-septième siècle, avec, et y compris leur « génial », héritier Molière. Les *Statuettes* sont celles de Jean Chapelain, Pierre Motin, et Saint-Évremond.

Jean Chapelain est trop dédaigné. Sa *Pucelle* même n'est point méprisable. Et si, d'après Mallarmé, « la poésie réside dans l'énigme », Chapelain est l'arrière-grand-oncle des symbolistes. Boileau a fait un contre-sens énorme en parlant « des vers où Motin se morfond et vous glace » ; l'honnête poète berrichon fut l'Alfred de Musset de son temps. Saint-Évre-

mond est une intelligence très vaste, mais à qui fait « tout naturellement défaut cette qualité que les « honnestes gens » ignoraient au dix-septième siècle, et qui est une des conquêtes, et la plus glorieuse peut-être du nôtre, le sens moral. « On se demande souvent avec M. P. Brun où commence l'ironie.

A. Brou.

Henri Chapoutot. — **Villiers de l'Isle-Adam**; *l'Écrivain et le Philosophe.* Paris, Delesalle, 1908. In-18 carré, XVII-244 pages.

Catholique intransigeant, royaliste irréductible, hégélien doublé d'un bouddhiste, imaginatif jusqu'à l'hallucination, critique amer de toute platitude et de toute vulgarité, Villiers de l'Isle-Adam a laissé une œuvre par endroits « magnifique », mais trouble, prétentieuse, souvent inintelligible. Au moins a-t-il gardé intacte son hermine.

M. H. Chapoutot a tracé du Breton farouche et méconnu une image exacte, en traits un peu menus et secs, mais expressifs. Il reste, pour sa gloire, qu'il fut de ceux que lui-même a appelés « des gens atteints d'âme ».

Lucien Roure.

Joseph Ageorges. — **Le Deuil du clocher.** *Récits berrichons et Promenades autour de La Châtre.* Nouvelle Librairie nationale. Collection *Les Pays de France.* 1 volume in-12, 180 pages. Prix : 2 francs.

Nous avions pu goûter déjà dans *les Contes de mon oncle Paterne* les fines qualités d'esprit gaulois que possède M. Ageorges. Aujourd'hui, le caustique conteur berrichon réunit une quinzaine de ses bluettes éparpillées dans les revues, en un coquet volume de la collection, déjà fort appréciée, des « Pays de France ». Signalons dans cette galerie de tableautins *le Mariage de l'oncle Perlette* avec son originale figure du curé de Biherne, un type très *vu* qui marie ses ouailles en tirant au hasard des portraits de jeunes filles de sa poche droite et des photographies de jeunes gens de sa poche gauche. Un type encore, ce « Bijiji » qui se réclame dans un si franc baragouin d'Auvergne « de la *chainte* Vierge et de *chaint* Gétorix *chon* patron ». Mais ce que le lecteur préférera sans doute dans ce petit volume ce sont ces pages de philosophie campagnarde sur *la Bourrée* ou *Nos sorciers.* La causerie crânement intitulée *le Rôle du cochon dans la vie du paysan* est un petit chef-d'œuvre d'humour et d'observation. Ajoutons que ce livre peut être mis dans toutes les mains. Une pièce d'un autre ton et d'une plus grande étendue a donné son titre au volume : *le Deuil du clocher.* C'est une peinture, à la fois âpre et réconfortante, de mœurs électorales dans un village d'aujourd'hui. Elle renferme des pages de psychologie paysanne où l'on retrouve la manière franche, l'expression forte, le trait presque cru de l'auteur des *Contes de mon oncle Paterne.* Le récit s'achève sur un acte hardi d'espérance et de joie : « Dieu est immuable et il s'affirme notre Sei-

gneur. Gloire soit à lui dans les siècles des siècles ! » P. L.

Paul Renaudin. — **Les Champier**. Paris, Plon. In-12. Prix : 5 francs.

C'est le journal d'une famille d'ouvriers parisiens pendant trois ou quatre ans. C'est même celui de tout l'immeuble, le 11 *bis* de la rue Tiphaine ; un immeuble de rapport, pour ménages pauvres, avec sa concierge, terreur des enfants.

Ces tableaux remarquablement exécutés sont très vivants. Hélas ! ils sont exacts. Quiconque s'est occupé des pauvres à Paris a vu cela aussi bien au quartier Mouffetard ou de Port-Royal qu'à Grenelle. Est-ce pour mener cette existence que Dieu a créé les hommes ? Misère du péché ! Le paradis sera beau qui fera oublier cette vie-là à ceux qui l'ont vécue.

Ces peintures sont profondément honnêtes ; mais je l'ai dit, elles sont exactes, et, par suite, certaines d'entres elle ne sont pas faites pour des yeux trop ingénus.

M. Héry.

Maxime Gorki. — **La Mère**, roman traduit d'après le manuscrit, par J. Persky. Paris, Juven, 1907. 1 volume in-12, xii-397 pages. Prix : 3 fr. 50.

Il y a dans ce tableau d'un peuple qui travaille à s'affranchir un mouvement intense, un réalisme vigoureux : tantôt les mots prononcés à voix basse et interrompus de gens qui conspirent, tantôt les grouillements de la foule et ses clameurs de colère. Et cette vieille Pélaguée, créature simple et ignorante qui, en voyant à l'œuvre son fils, se prend peu à peu d'enthousiasme pour « la grande cause », est une figure attirante et puissante. Mais, mettre toutes les brutalités et tous les vices du côté de ceux qui possèdent l'argent ou le pouvoir, donner toutes les vertus aux travailleurs et aux miséreux, est un partage par trop simpliste. Et les doctrines, comme les procédés ici racontés, ne vont pas à réformer un peuple mais le conduisent à l'anarchie. Aussi, on ne saurait guère s'étonner que le gouvernement russe ait interdit le nouveau roman de Gorki sur toute l'étendue de l'empire. Lucien Delille.

Hermione Poltaratzky. — **Une idylle sibérienne**. Paris, Perrin, 1908. 1 volume in-12, 296 pages. Prix : 3 fr. 50.

S'il suffisait à un roman pour être russe de mettre en scène des personnages portant des noms à désinences russes, au milieu de paysages vaguement russes, d'être saupoudré de termes russes, sans qu'on puisse deviner pourquoi celui-ci plutôt que celui-là — avec, d'ailleurs, la traduction en note pour notre ignorance occidentale, — de présenter des sentiments gauches en un style enfantin, comme font quelques écrivains russes : *Une idylle sibérienne* serait un roman russe. Mais une manière qui rappelle trop celle de nos feuilletonistes populaires décourage vraiment l'illusion la plus

obligeante. Et on regrette ce simili-russe. Lucien Delille.

José Péon del Valle. — **Terre nihiliste.** *Souvenirs de Russie*, traduction de G. Truan. Paris, Daragon, 1908. 1 volume in-16, 196 pages avec 2 planches. Prix : 2 fr. 50.

M. J. Péon del Valle ne s'est pas donné grand travail pour écrire ses souvenirs de Russie. Il aurait pu les composer avec quelques ouvrages de vulgarisation sur Pierre le Grand et Ivan le terrible, quelques coupures de journaux relatant les attentats récents. Au reste, peut-être est-ce ainsi qu'il a voyagé. Mais ce procédé est surtout avantageux pour l'auteur.

Lucien Delille.

Simon Davaugour. — **Sous le ciel gris,** *nouvelles bretonnes*. Préface par Fr. Coppée. Bibliothèque régionaliste. Paris, Bloud, 1907. 1 volume 112 pages. Prix : 1 franc.

Une poignée de jolies nouvelles bretonnes, pleines de l'odeur des grandes landes, mélancoliques à souhait, mais sans outrance : regret du pays natal, amour de la famille, foi naïve, le devoir et l'honneur, un brin de superstition, avec, pour arrière-plan, un coin de cimetière.

A. B.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants[1] :

Exégèse et Théologie. — *Liber Genescos, textum hebraicum emendavit latinum vulgatum* addidit Godofredus Hoberg. Friburgi Brisgoviæ, sumptibus, Herder. 1 volume in-32, 417 pages. Prix : 2 Mk. 50.

— *Die Genesis nach dem Literalsinn erklart*, von Gottfried Hoberg. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1908. 1 volume in-8, 460 pages. Prix : 10 Mk.

— *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, auctore Henrico Denzinger. Editio decima emendata et aucta, quam paravit Clemens Bannwart, S. J. Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder. 1 volume in-8, 628 pages. Prix : 6 fr. 25.

— *Praelectiones dogmaticae quas in collegio Ditton-Hall habebat* Christianus Pesch, S. J. Tomus III : *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo.* Editio tertia. Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder, 1908. 1 volume in-8, 378 pages. Prix : 8 francs.

— Tomus V : *De gratia. De lege divina positiva.* Editio tertia. 1 volume in-8, 324 pages. Prix : 7 francs.

— *Eucharistie und Buszsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der*

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

Kirche, von Dr Gerhard Rauschen. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1908. 1 volume in-8, 204 pages. Prix : 4 Mk.

— *Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient* dargestellt von Joseph Seitz. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1908. 1 volume in-8, 388 pages. Prix : 7 Mk. 50.

Discours et Lettres. — *Discours de circonstance*, par le chanoine G. Simon. Paris, Haton. 1 volume in-8, 382 pages.

— *Œuvres de saint François de Sales*. Tome XV. *Lettres*. Volume V. Lyon-Paris, Vitte, 1908. 1 volume in-8, 468 pages. Prix : 8 francs.

Histoire. — *La Collégiale de Saint-Martin de Tours, des origines à l'avènement des Valois (397-1328)*, par l'abbé E.-R. Vaucelle. Paris, Picard, 1 volume in-8, 472 pages. Prix : 10 francs.

— *Catalogue des lettres de Nicolas V concernant la province ecclésiastique de Tours d'après les registres des Archives vaticanes*, par l'abbé E.-P. Vaucelle. Paris, Picard. 1 volume in-8, 407 pages. Prix : 8 francs.

— *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, par Sir Alfred C. Lyall. Traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur. Tome II. Paris, Fontemoing, 1908. 2 volumes in-8, 360-484 pages.

— *Les Terreurs de l'an mille*, par F. Duval. Paris, Bloud, 1908. 1 volume in-16. Prix : 60 centimes.

— *Histoire du clergé de France pendant la Révolution de 1848*, par H. Cabane. Paris, Bloud, 1908. 1 volume in-16. Prix : 3 francs.

Sciences. — *Arithmétique graphique. Les Espaces arithmétiques, leurs transformations*, par Gabriel Arnoux. Paris, Gauthier-Villars. Brochure in-8, 84 pages. Prix . 3 francs.

— *Lectures de mécanique. La Mécanique enseignée par les auteurs originaux*, par E. Jouguet, ancien professeur des mines de Saint-Etienne. Première partie : *la Naissance de la mécanique*. Paris, Gauthier-Villars, 1908. 1 volume in-8, viii-206 pages avec 85 figures. Prix : 7 fr. 50.

— *Leçons sur les théories générales de l'analyse*, par René Baire, professeur à la Faculté des sciences de Dijon. Tome I : *Principes fondamentaux, Variables réelles*, x-232 pages avec 17 figures. Prix : 8 francs. Tome II : *Variables complexes. Applications géométriques*, x-347 pages avec 52 figures. Prix : 12 francs. Paris, Gauthier-Villars. 2 volumes in-8, se vendant séparément.

Fiction. — *La Lumière perdue*, par Jean Saint-Yves. Paris. Ollendorf, 1908. 1 volume in-12.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Juillet 11. — Le Conseil municipal de **Paris** nomme le bureau de sa commission du budget : le président élu est M. Chassaigne-Goyon, et le rapporteur général M. Louis Dausset, tous les deux membres de la droite.

— Des perquisitions odieuses sont faites au domicile de cinq Pères Capucins dispersés, à **Nantes**.

12. — Au cimetière des **Batignolles**, cérémonie religieuse pour l'inauguration du monument élevé à la mémoire du jeune Hippolyte Debroise, du patronage des Épinettes, tué par de jeunes anticléricaux, au Bourget, le 2 juin 1907.

— Grève subite de tout le personnel des bateaux-omnibus de **Paris**; les meneurs choisissent les jours des plus fortes recettes de l'année.

13. — Clôture de la session parlementaire ; les Chambres prennent des vacances jusqu'à l'automne.

— Le comte de Mérode-Westerloo, président au Sénat belge, meurt à **Lausanne**.

— La situation devient assez inquiétante en **Indo-Chine** ; on y envoie d'importants renforts.

— Les troubles révolutionnaires s'accentuent en **Perse**, dans le **Honduras**, en **Macédoine**, à **Haïti**.

14. — A **Lourdes**, ouverture du triduum préparatoire à la fête du cinquantenaire de la dernière apparition de la sainte Vierge, en 1858 ; Mgr Izart, évêque de Pamiers, donne, avec un grand succès, les sermons du triduum.

— A **Longchamp**, l'armée est acclamée par une foule immense, et la revue est fort belle.

— La statistique officielle constate et avoue un énorme fléchissement de notre commerce, pour les six premiers mois de 1908 : la diminution est de plus de 136 000 000 pour les importations, et de près de 175 000 000 pour les exportations.

15. — On croit découvrir, à **Sosnowice**, en Pologne, les traces d'un complot contre la vie du tsar ; une centaine de personnes sont arrêtées.

— La situation empire en **Macédoine**, le sultan prépare une action énergique contre les révoltés.

— La statistique officielle de l'enseignement primaire nous apprend qu'il y a en France 66 450 écoles officielles, que 12 400 de ces écoles

ont moins de 12 à 14 élèves; donc que sur 6 écoles (qui reviennent à 29 000 francs en moyenne), il y en a une que l'on aurait pu se dispenser de bâtir : la loi n'oblige les communes à avoir une école que s'il y a au moins 20 élèves.

16. — Splendides fêtes à **Lourdes**; plus de soixante mille pèlerins : le cardinal Andrieu préside, entouré de quatorze évêques. Messe solennelle, à six heures du soir (heure de la dernière apparition), célébrée par l'archevêque de Viterbe.

— Le prince de Galles s'embarque à Portsmouth, pour se rendre aux grandes fêtes canadiennes de **Québec**.

— En **Turquie**, des mutineries inquiétantes, favorisées par le parti *Jeune-Turc*, se produisent dans l'armée.

— La seconde ascension du *Zeppelin*, le dirigeable de guerre allemand, a été contrariée par une avarie au gouvernail d'ascension.

17. — Le traître Ullmo et cinq cent quatorze forçats ou relégués quittent **Saint-Martin-de-Ré**, à destination des colonies pénitentiaires.

— A **Paris**, les entrepreneurs en bâtiment continuent le licenciement progressif des ouvriers terrassiers.

— A **Saint-Étienne**, les pourparlers sont rompus entre le comité des houillères de la Loire et le comité fédéral des grévistes.

— En **Angleterre**, trois cent quinze navires prennent part aux grandes manœuvres navales.

18. — Le président Fallières quitte Paris pour entreprendre son voyage dans les cours du Nord. Il s'embarque à **Dunkerque** sur le *Vérité*.

— On publie une lettre du Saint-Père à Mgr Gauthey, évêque de Nevers : le pape ne veut plus autoriser les couronnements de statues du Sacré-Cœur. « Que la couronne soit déposée aux pieds de la statue. »

— L'archevêque d'**Auch** reprend, avec l'agrément du Saint-Père, les titres des évêchés supprimés de Lectoure, Condom, Lombez.

— A **Québec**, les fêtes religieuses et civiles se succèdent des plus brillantes, à l'occasion du tricentenaire de la fondation de la ville.

19. — M. le chanoine Breton est agréé par le Saint-Père comme recteur de l'Institut catholique de **Toulouse**.

20. — M. Fallières arrive à **Copenhague**, au milieu des acclamations enthousiastes en l'honneur de la France.

— M. Briand fait signer un décret instituant une Commission, pour étudier les modifications à apporter à l'organisation de la Légion d'honneur.

— Le *referendum* relatif à la grève s'organise parmi les mineurs du bassin de la **Loire** ; les compagnies le facilitent de leur mieux.

— Grèves sanglantes à **Bombay** ; il y a des morts et de nombreux blessés.

21. — A l'Institut catholique de **Paris**, s'ouvre l'assemblée géné-

rale de l'alliance des grands séminaires; quatre-vingts séminaires sont représentés.

22. — M. Fallières quitte le Danemark pour se rendre à **Stockholm.** Le roi de Suède Gustave V viendra en France dans trois mois, pour faire sa visite d'avènement.

— Le parti *Jeune-Turc* se rend coupable de plusieurs assassinats politiques et adresse un ultimatum au sultan.

— A **Londres,** la Chambre des lords a voté le projet de loi sur les retraites ouvrières.

— Le Saint-Siège et le gouvernement espagnol se sont mis d'accord pour quelques modifications à apporter au concordat espagnol.

23. — En **Turquie,** la rébellion militaire s'étend d'une façon alarmante. Le sultan a remplacé son grand vizir.

— **Tabriz,** en Perse, est à feu et à sang. Les communications ont été coupées avec la Russie.

— A **Rome,** mort du cardinal Nocella, qui fut patriarche titulaire d'Antioche (1899), puis patriarche titulaire de Constantinople.

24. — Les résultats du *referendum* des mineurs de la **Loire** sont les suivants : 16 500 inscrits ; 12 262 votants ; 7 603 pour l'acceptation des propositions des compagnies ; 4 587 pour la grève. Dans toutes les exploitations, sauf une, la majorité s'est prononcée pour la continuation du travail.

— M. Fallières arrive à **Stockholm.**

25. — A **Paris,** la Fédération du livre se prononce contre la grève générale.

— On fait de grands préparatifs à **Reval,** pour la réception de M. Fallières ; la famille impériale arrive aujourd'hui.

— A **Constantinople,** le conseil des ministres persuade au sultan d'accorder une constitution représentative à son peuple. L'amnistie va être accordée aux accusés politiques.

Paris, le 25 juillet 1908.

Le Gérant : René TURPIN.

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

L'ENSEIGNEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE SCOLASTIQUE

I

Étude historique

L'encyclique *Pascendi* a ramené l'attention sur le retour à la philosophie scolastique, si instamment recommandé par Léon XIII; les erreurs qui envahissaient le domaine positif des sciences sacrées ayant leur source dans des conceptions philosophiques dangereuses, il était évidemment nécessaire avant tout d'assainir la philosophie. D'autre part, Pie X, comme Léon XIII, demande, et le bon sens dictait cette conduite, qu'on adapte la philosophie ancienne aux exigences actuelles, qu'on en dégage les principes et qu'on les applique aux faits dont le progrès des sciences a enrichi la connaissance humaine.

Or, en cette matière de l'*adaptation* de la philosophie ancienne, si l'on a déjà beaucoup fait, il semble que l'on pourrait beaucoup faire encore. Chaque année voit paraître quelques nouveaux « manuels » auxquels les comptes rendus décernent l'éloge d'allier à la pureté de la doctrine traditionnelle une connaissance plus parfaite et une appréciation plus juste des théories contemporaines; et, souvent, ce ne sont pas là formules de pure courtoisie. On peut se demander pourtant si la confection des manuels ne gagnerait pas à être accompagnée, dirigée, vivifiée par des études plus générales de pédagogie philosophique, qui auraient pour but de chercher à améliorer, non la preuve de telle thèse, la solution de tel problème, l'ordonnance de telle question, l'exposé ou la réfutation de telle théorie, mais l'allure générale, et, pour tout dire, la *méthode* de l'enseignement scolastique. Pour préciser encore davantage, il ne s'agirait proprement ni de détails d'ordre trop pratique, comme le procédé même de la classe,

par commentaire d'un texte ou cours dicté[1], ou la langue dans laquelle doit être enseignée la philosophie scolastique[2], — ce sont là questions qui ne pourront jamais recevoir de solution uniforme ; — ni d'études ayant plutôt pour but de faire connaître à ceux qui les ignorent et en médisent les caractères et les avantages de la méthode traditionnelle[3], — travaux très utiles, à coup sûr, mais qui maintiennent ce qui est, sans l'améliorer. — Il y aurait autre chose à faire. On pourrait, par exemple, en des monographies diverses, utiliser les remarquables résultats obtenus de nos jours par l'étude du développement des systèmes : certaines thèses, replacées dans leur cadre historique, apparaîtraient peut-être d'une portée tout autre, ou plus grande ou moindre, que ne le fait croire l'enseignement actuel, bénéficiant d'une « tradition » dont les titres seraient à reviser.

C'est d'une pareille revision que je voudrais aujourd'hui essayer de donner l'idée, en la faisant porter non sur une question particulière, mais sur l'*ordre* suivi dans l'enseignement scolastique. S'attarder à prouver que l'ordre d'exposition a une grande importance, dans une discipline où la cohérence est la plus nécessaire qualité, serait superflu; qui ne sait que l'ordre suivi est très souvent caractéristique de la tendance la plus intime d'un système? Le principe d'identité chez Parménide, l'appel à l'idée chez Platon, le *cogito ergo sum* de Descartes, la notion de la substance chez Spinoza, l'idée de Hégel, l'Être des ontologistes, autant de points de départ qui commandent toute une philosophie. Et si une rigidité parfaite est signe de mort pour un enseignement comme pour un organisme; si, d'autre part, on peut dire qu'en philosophie plus qu'en aucune autre science, tout est dans tout, et qu'un ordre parfaitement logique, n'obligeant à aucune redite, à aucun postulat provisoire, à aucun retour en arrière,

1. Cf. sur ce point des vues intéressantes et suggestives dans la *Revue de philosophie*. B. E., *Cours ou manuel*, 1902, p. 149.

2. Cette question a été traitée avec beaucoup d'ampleur dans la *Revue néoscolastique*, par M. H. Meuffels, 1902, p. 199 ; 1903, p. 24, 372 ; et par M. Domet de Vorges, 1903, p. 253.

3. Voir l'*Introduction à la philosophie scolastique* de M. De Wulf et les articles du R. P. Richard dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 167, 416, 564, etc.

est impossible; si, même, on peut imaginer plusieurs ordres également avantageux, il n'en reste pas moins vrai que certaines considérations peuvent avoir une valeur absolue, et donc que la discussion sur ce point peut être fructueuse et opportune.

La division très ancienne de la philosophie en philosophie rationnelle (ou logique), philosophie réelle et philosophie morale, est encore assez communément admise, et l'ordre qu'elle entraîne assez généralement suivi : la logique est mise en avant comme « art de penser », comme instrument d'acquisition du savoir ; la morale est une application, une pratique de la vie, qui couronne heureusement la recherche spéculative. La critique de la connaissance, d'introduction relativement récente, est moins facile à caser : ceux qui la considèrent comme une simple réfutation de systèmes faux, une simple justification du bon sens, la mettent volontiers en appendice à la logique, comme une sorte de médecine de l'esprit, préventive ou curative, selon que le doute n'a pas encore, ou a déjà fait son œuvre ; d'autres, qui trouvent le problème plus complexe, ne pensent pas que cette critique puisse se faire avant une étude complète de la théorie de la connaissance: ils préfèrent la renvoyer à la fin de la psychologie. Cette question a déjà été souvent débattue, sans avoir encore reçu de solution satisfaisante[1]. Je voudrais en signaler une autre qui touche à la précédente par certains côtés et qui, pour être moins discutée, n'en est pas moins importante : c'est celle de la place assignée à l'*Ontologie*. On sait que la *Philosophie première* d'Aristote, appelée depuis *Métaphysique*, formait après la *Mathématique* et la *Physique*, le cou-

1. On peut espérer que l'enquête ouverte par la *Revue de philosophie*, numéro de mai 1908, p. 449, et proposée dans un *Programme* si riche et si nuancé, y apportera des lumières précieuses. — Dans cette très brève revue des problèmes que peut soulever l'ordre de l'enseignement, je ne mentionne pas les divergences relatives à la psychologie : beaucoup préfèrent que la partie analytique, observation et expérimentation, en soit mise au seuil même de la philosophie ; la question me paraît n'être qu'un cas particulier de cette autre : quelle place faut-il donner aux sciences positives dans la formation philosophique ? On peut penser, en effet, que c'est par un simple retard, en somme assez accidentel, que la psychologie « positive » n'a pas suivi ses sœurs, chimie, physique, biologie, dans leur émancipation ; au reste, elle est en train de les rejoindre, et d'un pas rapide, semble-t-il.

ronnement de la philosophie réelle, et avait un double objet : d'une part, les caractères communs aux êtres matériels et immatériels, substance, qualité, relation, cause...; d'autre part, les êtres immatériels, âme humaine, au moins dans ses opérations supérieures, esprits purs, Dieu. Aristote ne séparait pas ces deux études, et leur appliquait même le terme commun de *théologie* ; le moyen âge l'imita et c'est beaucoup plus tard, à une époque que j'essayerai de préciser, que la partie générale de la métaphysique, détachée sous le nom d'*ontologie*, fut placée immédiatement après la logique, avant la cosmologie, la psychologie et la théologie. Ce changement, qui est aujourd'hui presque universellement admis, a-t-il été heureux ? c'est là une grosse question.

« Grosse question » : le mot étonnera, fera sourire peut-être, et pourtant je n'ai nulle envie de le retirer. Qu'on me permette de l'expliquer, en pardonnant ce que l'explication aura de trop personnel. Ce problème, qui, en effet, n'est guère agité de nos jours, s'est posé à moi au cours même de l'enseignement; trouvant une vraie difficulté à traiter devant des débutants, des « Logiciens » de la veille, d'âge respectable pourtant, les premières questions de l'ontologie, à leur en faire comprendre la véritable portée, à leur montrer comment elles se posent, quels faits elles soulèvent et quels problèmes elles sont appelées à résoudre, à leur en caractériser le degré de certitude au milieu de la bigarrure des systèmes, constatant que cette difficulté ne tenait pas à des circonstances spéciales, mais qu'elle se retrouvait dans d'autres milieux, qu'il était même assez communément reçu qu'un élève ne comprenait pas l'ontologie avant de l'avoir reprise et appliquée en théodicée, j'ai été naturellement amené à soupçonner là quelque erreur ou quelque malentendu, et à interroger l'histoire[1].

Or, l'histoire m'a paru faire d'intéressantes et suggestives révélations : la « Question de l'ontologie », déjà posée au moyen âge, a été chaudement discutée au dix-septième siècle,

1. J'y étais d'ailleurs encouragé par les protestations, rares, il est vrai, mais formelles, d'auteurs récents, contre l'ordre qui se donne comme traditionnel. On lira plus loin les déclarations du jésuite Tilmann Pesch et du R. P. Hugon, O. P.

c'est-à-dire au temps où, après la renaissance qui suivit le concile de Trente, la scolastique subissait un nouveau déclin; et si l'ordre actuel, qui place l'ontologie aussitôt après la logique, a supplanté l'autre et conquis la presque unanimité des suffrages, ce fut le triomphe de deux tendances, toutes deux fort suspectes, l'une, ancienne, à mêler intimement la logique et la métaphysique, l'autre, développée surtout au temps du cartésianisme, à préférer toujours la méthode synthétique et déductive. Ces tendances une fois dégagées et mises en évidence, il y aurait à les examiner en elles-mêmes, à les contrôler d'après l'esprit général de la philosophie scolastique et celui de la science actuelle, à les apprécier par rapport aux nécessités pratiques de l'enseignement. Les considérations historiques qui forment seules la matière du présent article, pourront donc donner occasion à un examen critique.

Que le lecteur veuille bien se rappeler et voir planer sur tout le débat ce que j'ai dit plus haut au sujet de l'ordre suivi dans les systèmes philosophiques : s'il n'en commande pas la tendance, déductive ou inductive, il la manifeste assurément, et donc il est, dans une certaine mesure, sinon facteur, du moins critère de vérité. Or, l'ontologie est un recueil de thèses, des plus générales, sur l'être, l'acte, l'essence, l'unité, l'individualité, la substance, l'accident, la cause, l'infini... ; les mettre avant ou après l'étude des faits, c'est inviter à faire davantage appel à la déduction ou à l'induction : en termes plus précis, c'est favoriser le dogmatisme ou l'empirisme ; les trop rapprocher de la logique, c'est s'exposer peut-être à ne pas prendre une base assez solide dans l'expérience, à commettre des passages illégitimes du concept à la chose, et les en trop éloigner, c'est s'interdire le précieux secours de notions précises et de principes nets. Appel trop fréquent à la déduction, et mélange indiscret de logique et d'ontologie : qui ne reconnaît là les deux accusations que le moderne positivisme formule le plus volontiers contre la scolastique ! Défaut d'idées claires et de méthode sûre : on sait combien Descartes, Leibniz et Wolf urgèrent ces griefs. N'y a-t-il pas là de quoi motiver une recherche minutieuse et un examen approfondi !

I

La question de la place à donner à l'ontologie était, avons-nous dit, déjà posée au moyen âge. Mais quoi ! le Maître que l'on suivait en tout (là où la foi n'était pas intéressée), Aristote ne l'avait-il pas tranchée ? Oui et non, peut-on répondre. Oui, l'ordre fixé par Aristote pour l'enseignement est assez nettement accusé, et c'est l'ordre même que, d'après une critique vraiment prudente, le Stagirite suivit dans la composition de ses ouvrages[1] : il faut aller du πρότερον πρὸς ἡμᾶς au πρότερον φύσει, et pour cela mettre la physique avant la philosophie première, le moins abstrait avant le plus abstrait[2] ; quant à la logique, c'est un *instrument* dont il faut avant toute recherche théorique se rendre l'usage facile.

Et pourtant non, toute ambiguïté n'est pas écartée, si nous nous reportons à l'orientation générale et au progrès de la pensée des grands socratiques. La logique est leur œuvre, mais elle a été à la fois le résultat de leurs efforts et la cause de leurs succès. Le problème physique du devenir avait été le premier posé dans le monde grec, et, pendant longtemps, passionnément discuté, il avait fait presque tous les frais de la spéculation philosophique. C'est pour soutenir leur solution radicale et déconcertante de l' « universel repos » que les Éléates avaient jeté sur le marché philosophique les raisonnements captieux et subtils que les sophistes développèrent

1. Nous n'en sommes pas réduits, pour appuyer cette affirmation, à alléguer la dénomination de « métaphysique », dont on peut fort bien laisser la paternité à Andronicus de Rhodes. Pour établir la chronologie des ouvrages d'Aristote, la critique interne utilise les textes assez nombreux où l'auteur renvoie à ses autres ouvrages ; les renseignements ainsi fournis ne sont pas toujours concordants, il est vrai, ce qui semble indiquer que, jusqu'à la fin de sa vie, Aristote a retouché les diverses parties de son œuvre ; mais il est certaines de ces indications qui méritent une attention spéciale, celles où l'auteur renvoie à un ouvrage qui n'est pas encore composé : tel v. g. *Phys.*, I, 9, 192 a, 36 : τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι (de quelle nature est la forme), ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω, et *Anal. post.*, II, 12, 95 b, 11 : μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως (c'est évidemment la φυσικὴ ἀκρόασις) δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν. Pour la place à donner à la logique dans l'enseignement, cf. *Met.* IV, 3, 1005 b, 4.

2. Cela n'empêche pas que l'intelligence ne connaisse d'abord les choses sous les aspects les plus universels : l'ordre d'étude scientifique n'est pas l'ordre d'acquisition des idées.

avec tant de complaisance ; c'est pour échapper à l'immobilité éléate, aussi bien qu'au flux universel d'Héraclite, que Platon, imitant Socrate, se livra à ses pénétrantes analyses d'idées qui constituent une logique en même temps qu'une métaphysique. Aristote reprit le dualisme platonicien, mais en replaçant l'idée dans la matière ; à cette conception du double élément, l'un permanent, déterminable, l'autre adventice, déterminant, constitutif de tout être soumis au devenir, ou, pour l'appeler de son nom propre, à cette distinction de la puissance et de l'acte, Aristote ramène tout, et la logique elle-même n'en est qu'un cas particulier : de même que l'essence est forme par rapport à la matière dans l'être concret, de même la différence spécifique l'est par rapport au genre, la copule par rapport aux termes de la proposition, la conséquence par rapport aux prémisses du syllogisme ; et ainsi les rapports mutuels d'enveloppement des concepts, des propositions, des raisonnements, sont soumis à l'universelle loi, contenus dans l'universelle formule ; la théorie de la science est elle-même ramenée à la recherche d'une cause, c'est-à-dire, en fin de compte, d'une forme déterminant une matière, d'un acte complétant une puissance. Comment, dès lors, comprendre la logique sans être d'abord initié à la théorie qui y trouve son emploi et qui n'est qu'une explication du problème du devenir ? Et ce problème lui-même, si c'est la physique qui le pose, ne la déborde-t-il pas ? Le mouvement, c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte, ne se conçoit-il que dans le monde corporel, et dès lors la question fondamentale n'est-elle pas une question de métaphysique[1] ?

Il était facile de prévoir combien cette intime connexion de l'ensemble rendrait malaisé, périlleux même, tout fractionnement opéré pour satisfaire aux exigences de l'enseignement. Et, de fait, on discuta longtemps sur le véritable objet du livre des *Catégories* : s'agissait-il des mots, ou des choses ? était-ce un traité de logique ou de métaphysique[2] ? La diffi-

1. Et, de fait, les deux premiers livres de la φυσικὴ ἀκρόασις traitent le problème du devenir dans toute sa généralité ; ils ne diffèrent ni par le fond ni par la méthode des livres qui forment la métaphysique.

2. Tolet énumère jusqu'à cinq opinions : « Alexander (Alexandre d'Aphrodise) et Simplicius existimarunt hic agi de vocibus simplicibus... Alia fuit

culté des *Derniers analytiques* devint légendaire[1] ; que dire de la *Métaphysique*, où vient encore s'ajouter le désordre d'une compilation formée, très vraisemblablement, d'emprunts à des ouvrages divers[2] !

Quel ordre fallait-il donc suivre dans la *lectio* des ouvrages d'Aristote ? Le moyen âge n'eut pas de choix à faire. Jusqu'au douzième siècle, sa bibliothèque philosophique ne comporta guère que quelques traités de logique, et même les livres les plus intéressants de l'Organon ne vinrent qu'après 1141 former la *Logica nova*[3]; aussi la philosophie proprement dite ne figurait pas parmi les *artes liberales*, la logique seule avait place, sous le nom de *Dialectica*, parmi les *artes sermocinales* du *trivium*. Mais cette logique avait passé de bonne heure ses limites naturelles. On a peut-être trop exagéré l'importance de la phrase fameuse du premier chapitre de l'*Isagoge*, qui posait sous sa forme la plus scabreuse, et sans d'ailleurs la résoudre, la question du réalisme des universaux. Les spéculations théologiques sur la Trinité, l'Incarnation, le

sententia Eustratii et Averrois et aliorum, hic agi de rebus, non autem de vocibus... Tertia sententia fuit Porphyrii, ut videtur, et aliorum qui nec de rebus nec vocibus sed [conceptibus existimarunt esse... Quarta sententia fuit Ammonii qui de vocibus hic tractari ut per conceptus rerum significativae sunt asserit, vel de rebus ut mediis conceptibus per voces explicantur... Nominales ad voces et nomina omnia referunt, ut solent... » Et il ajoute la sienne. *Logica*, Coloniae Agr. 1583. In Praedicamenta, Praeludia, p. 79. Quelques lignes plus bas, il se pose même la question suivante : « An liber Praedicamentorum ad logicum an ad metaphysicum pertineat », et il répond par une distinction ; c'est donc que la question n'est pas si claire.

1. Voici, par exemple, ce qu'en dit Dominique Soto : « At vero, ut est omnium finis [hic liber, le dernier de la logique], ita est omnium abditissimus et obscurissimus. Enimvero Aristoteles cum in aliis plerisque, tum praesertim in hoc opere (quod et Themistius confitetur) consulto visus est obscuritatem affectasse : adeo ut cum in hunc usum editum fuerit ut ad alias scientias viam sterneret atque pararet, invium ipsum ac propemodum inaccessibile habeatur Quo factum est ut hujus aetatis dialectici, literam intentionemque Aristotelis posthabentes, materiam potius notitiarum huc accersant quam libros Posteriorum exponant. » (*In Porph. Isag., Arist. Categ. librosque de Demonstratione absolutissima commentaria*, p. 256, G, Venise, 1587.)

2. Cette opinion, aujourd'hui universellement admise, ne fut pas inconnue des scolastiques. Fonseca nous dit, à propos du second livre de la *Métaphysique*, que « Franciscus Beatus, Sadoleto cardinali patrono », y voyait le début du second livre de la *Physique*. (*Comm. in Metaph. Arist.*, t. I, p. 376. Romae, 1577.)

3. Cf. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[2], p. 149 *sqq*. Louvain, 1905.

péché originel devaient forcément amener les théologiens au problème des « natures », et, la remarquable activité intellectuelle de cette époque ne pouvait pas ne pas rencontrer ce problème qui est au fond de tout[1].

Les circonstances firent, il est vrai, qu'il se posa mal, et que la question exclusivement métaphysique de la pluralité des êtres au sein d'une même espèce, se mêla à la question logique de l'applicabilité d'un même concept à plusieurs êtres. La logique fut ainsi indûment alourdie, et elle le resta après même que la physique et la métaphysique d'Aristote furent connues et commencèrent à être expliquées dans la Faculté des arts[2]. Et ce qui était un simple fait devint une nécessité, du moins à Paris, quand, peu après cette réapparition, physique et métaphysique furent interdites dans l'enseignement ; la logique dut résoudre seule les problèmes classiques. Mais, on le sait, l'interdiction ne fut ni universelle, ni de longue durée.

Il ne faudrait pas croire, du reste, qu'on ait attendu les ouvrages d'Aristote pour disserter, dans les écoles, de physique et de métaphysique. De récents travaux ont bien montré[3] comment les principaux problèmes proprement philosophiques s'étaient posés graduellement à partir du huitième siècle et formaient à la fin du douzième un ensemble déjà remarquable, qu'on ne considérait plus comme un simple développement de la dialectique, mais comme l'objet d'une discipline spéciale, supérieure aux sept *artes liberales*, inférieure à la théologie[4].

1. Cf. De Wulf, *le Problème des universaux dans son développement historique du IXe au XIIIe siècle*, dans *Arch. fur Gesch. der Philos, IX*, 1896, 4, et *op. cit.*, p. 163 *sqq.*

2. C'est-à-dire quelques années avant 1210. Cf. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 71, note 14. Paris, 1889.

3. Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 136 *sqq.* ; Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre franciscain*, p. 463 *sqq.*, trad. franç. Paris, 1908.

4. Que cet élargissement des vieux cadres ait introduit un certain désordre, une lettre de Pierre de Blois (1160) le montre en termes pittoresques : on passe trop vite sur les éléments, et l'on veut discuter sur toutes choses : « Quidam antequam disciplinis elementaribus imbuantur, docentur inquirere de puncto, de linea, de superficie, de quantitate anime, de fato, de pronitate nature, de casu et libero arbitrio, de materia et motu, de principiis corpo-

Nous voici au treizième siècle. Quels étaient alors l'ordre suivi et l'importance respective accordée aux diverses parties de la philosophie ? Il n'est pas facile de le préciser. A Paris, par exemple, les cours étaient nombreux et chaque étudiant devait, sous la conduite du maître auquel il se confiait, se tracer à lui-même un plan; l'Université se préoccupa, du moins, de fixer la durée des diverses prélections. Un statut de 1255 le fait dans le plus grand détail; il s'agissait de conjurer un grave danger « *novum et inestimabile periculum quod in facultate nostra* (la Faculté des arts) *imminebat* »: certains maîtres terminaient trop vite leurs cours; on décide donc que, en supposant les cours ouverts à la Saint-Rémi (1er octobre), la *Logica Vetus* (« *librum Porfirii*, *praedicamentorum*, *periarmenias*, *divisionum et thopicorum Boecii*, *excepto quarto* ») se terminera pour l'Annonciation (25 mars), la *Grammaire* (« *Priscianum minorem et majorem* ») avec la *Logica nova* (« *topica et elenchos*, *priora et posteriora* ») à la même époque, l'*Éthique* (« *Ethicas quantum ad quatuor libros* ») en douze semaines, les *sex principia* (de Gilbert de la Porrée), avec le *barbarisme* (le troisième livre de l'*Ars major* de Donat) et le *de accentu* (de Priscien) en six semaines, la *Physique* avec la *Métaphysique* et le *de animalibus*, pour la fête de saint Jean-Baptiste, le *de celo et mundo*, avec le premier et le quatrième livre des *Météores*, pour l'Ascension, etc.[1].

Voici des renseignements plus précis qui, pour appartenir au début du siècle suivant, n'en accusent que mieux l'évolution qui s'opère. Dans l'ordre des Frères prêcheurs qui fit tant pour l'organisation des études, les chapitres de Saint-Girons (1321) et de Limoges (1327) élaborent un plan pour les *studia*,

rum, de progressu multitudinis et magnitudinis sectione, quid sit tempus, quid inane, quid locus, de eodem et de diverso, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de essentia universalium, de ortu usuque et fine virtutum, de causis rerum, de refluxione oceani, de ortu Nili, de variis latentis nature secretis, de variis figuris causarum, que in contractibus vel quasi contractibus, maleficiis vel quasi meleficiis oriuntur, de primis rerum iniciis, et aliis quampluribus que plenioris scientie fundamentum et eminentiores exigunt intellectus. » Denifle, *op. cit.*, p. 28. Ce prurit de développer démesurément la dialectique et d'y introduire les questions les plus étrangères, les plus difficiles aussi, durera aussi longtemps que le moyen âge.

1. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 277 *sqq.* « Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus, deque libris qui legendi essent. »

maisons où se donnait la formation supérieure réservée aux futurs *lectores* : au *Studium artium* s'enseignera la logique, en deux ans; au *Studium naturalium*, qui durera trois ans, les textes expliqués seront, en première année, *Liber Physicorum* (cours principal), *Liber Ethicorum* et *De cœlo et mundo* (cours secondaire); en seconde année, *Liber Mathematice* (cours principal), *Liber Ethicorum* et *Metrice* (cours secondaire); en troisième année, *Liber de Anima*, *de sensu et sensato*, *de Memoria et de Reminiscentia* (cours principal); *Liber Ethicorum* et *de Generatione* (cours secondaire); l'ordonnance ajoute qu'on ne devra rien omettre de ce programme : *Et legantur omnes integraliter et perfecte.* Il n'est pas fait mention explicite de la métaphysique[1]. Le chapitre général de 1325 renverse la proportion : il exige trois ans de logique et deux ans de philosophie naturelle[2].

La question de l'ordre à suivre dans l'enseignement avait été rencontrée et traitée explicitement par les grands docteurs du treizième siècle. Comme ils se rallient tous à l'avis émis par Aristote, il suffira de consulter saint Thomas. Il veut qu'on débute par la logique, non qu'elle soit plus facile, mais parce qu'elle est l'instrument de toute science[3]; il faut mettre la physique avant la métaphysique, parce qu'ici rien n'empêche de suivre l'ordre naturel, qui nous fait aller du moins abstrait au plus abstrait[4]. Ce dernier point, qui nous intéresse spécialement, est ainsi réglé en maint endroit[5]; il y a pourtant un

1. Les textes sont cités par Mgr Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères prêcheurs au XIIIe et au XIVe* siècle, p. 63 *sqq.* et p. 71. Paris, Toulouse, 1884.

2. Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 282.

3. « Dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo a Logica incipere : non quia ipsa sit facilior ceteris; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis; sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primum scire modum scientiae quam scientiam ipsam, ut dicitur 2 Metaph. » *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 6, a. 1, sol. 2, ad. 3.

4. « Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia pervenire. » *Ibid.*, a. 1, corp.

5. Citons encore *C. Gent.*, I, 5.

texte formellement contraire, si net qu'il peut paraître une contradiction; et, de fait, il est parfois allégué par les partisans de l'ordre nouveau[1]. Au début de son commentaire sur le *de physico auditu*, saint Thomas veut indiquer la raison d'être de ce livre, qui est véritablement une « physique générale », et que le moyen âge paraît avoir unanimement considéré comme l'introduction obligée à l'étude de la nature. Voici l'explication proposée : « Les généralités devant être exposées tout d'abord et à part, afin qu'on ne soit pas obligé de les répéter plusieurs fois à propos des cas particuliers, il a été nécessaire de placer, au début de la science de la nature, un livre où l'on traiterait de l'être soumis au changement en général, de même qu'au principe de toutes les sciences on met la philosophie première, qui traite de ce qui regarde l'être en tant qu'être[2]. »

Que peut-on conclure de ce texte, manifestement opposé, pour ce qui concerne la métaphysique, à toute la tradition et à la pratique même du Docteur angélique? Pas autre chose que la grande et belle idée sur laquelle les scolastiques reviennent avec complaisance quand ils traitent du rôle de la métaphysique : cette science couronne les autres, non seulement en menant l'homme du spectacle des créatures à la connaissance du Créateur, mais encore en montrant la solidité des fondements, notions et principes, sur lesquels les autres sciences avaient bâti; cette solidité pouvait et devait être supposée au début, mais le philosophe qui a parcouru une première fois tout le cycle et qui veut faire la synthèse de ce qu'il a acquis, peut et doit construire d'abord une métaphysique; en d'autres termes, et pour résoudre la difficulté par une distinction, dans l'ordre de la connaissance parfaite, la métaphysique vient la première, mais elle doit être la dernière dans l'ordre de première acquisition[3].

1. Par exemple, le R. P. de Maria, *Philos. peripatetico-schol.*, t. I, p. 323. Romae, 1892.

2. « Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune prius et seorsum determinanda sunt, ne ea oporteat multoties pertractando omnes partes illius repetere, necessarium fuit quod praemitteretur unus liber in scientia naturali, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi, sicut omnibus scientiis praemittitur Philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. » In lib. I *Phys.*, lect. 1.

3. On trouvera la question traitée et ainsi résolue v. g. dans Fonseca *In*

Combien, dans la synthèse thomiste, étaient étroitement unies logique et métaphysique, il ne faut, pour s'en convaincre, que lire les opuscules de notre Docteur : la solution des problèmes les plus ardus de l'ontologie y est souvent ramenée à une question de logique, par exemple, à la question des rapports du genre et de la différence; même on est parfois embarrassé pour dire s'il s'agit de concepts ou de choses, et on se demande s'il n'y a pas certains passages un peu brusques de l'ordre idéal à l'ordre réel, de l'abstrait au concret. Les questions de *distinctions* en particulier souffrent de cette équivoque, et le terme même de *distinctio realis* (qui n'appartient peut-être pas à la langue de saint Thomas, mais qui ne tarda pas à s'introduire) laisse planer une incertitude. D'aucuns prétendent qu'il ne s'agirait que de réalités métaphysiques, que la *distinctio realis* ne serait qu'une distinction adéquate de concepts, celle que la scolastique postérieure appellera *distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto*. Que la question même se soit posée, cela montre combien est difficile à délimiter la frontière qui sépare les deux domaines[1].

Metaph., 1577, l. I, c. III, q. 5, sect. 4, p. 429 *sqq.*, dans les Conimbricenses *In Phys. Proœm.*, q. 5. a. 3, col. 42. Cologne, 1602. Mastrius se pose la même objection au sujet d'un texte de Scot, et répond de même, *Cursus phil. Metaph. Disp.* I, q. 3, n. 57, t. IV, p. 16. Venise, 1727.

1. Le témoignage de Roger Bacon vaut aussi la peine qu'on s'y arrête, bien qu'il faille, pour l'apprécier exactement, tenir compte de l'exagération habituelle de ses critiques et du caractère quelque peu tumultueux de ses projets de réforme. Il dit à propos d'Alexandre de Halès : « Ipse ignoravit has scientias nunc vulgatas, scilicet naturalem philosophiam et metaphysicam : in quibus est tota gloria studii modernorum. Sed sine illis logica sciri non potest, ut patet omnibus qui sciunt has scientias. Nam decem libri metaphysicae sunt de eisdem, de quibus logica tractat. Et naturalis philosophia in multis communicat logicae, et in aliis contradicit crudeliter, quae contradictiones sciri non possunt sine logica. » (*Opus minus,* ed. Brewer, p. 326 ; l'*Opus minus* fut envoyé au pape Clément IV en 1267.) Cette « Logique » dont parle Bacon, qui ne peut être possédée qu'après une étude de la physique et même de la métaphysique, est la fameuse dialectique, considérée encore à cette époque par un grand nombre, comme résumant et synthétisant toutes les connaissances d'ordre naturel, et appelée à résoudre les questions les plus ardues ; on sait combien Bacon a réclamé en faveur de l'expérience qui devrait toujours précéder la théorie.

II

Jusqu'au dix-septième siècle, l'ordre de l'enseignement reste ce que nous l'avons vu ; le commentaire d'Aristote est d'ailleurs le seul procédé admis dans les études « classiques ». Voici, à titre d'exemple plus spécialement important, la distribution des matières imposée aux professeurs de philosophie par la *Réformation de l'Université de Paris* sous Henri IV en 1598 : le cours devra être complet en deux ans ; en première année, on expliquera le matin la logique, et le soir la morale ; en seconde année, le matin (outre une première classe consacrée aux mathématiques), la physique, et le soir, la métaphysique[1]. Remarquons la portion congrue faite à la métaphysique : les cours du soir en seconde année ; la logique était encore en grand honneur : l'occamisme avait fortement marqué de son empreinte l'enseignement parisien[2].

1. « Primo anno, matutinis horis, libros logicos interpretentur, a categoriis ducto initio, quibus subjungent librum de interpretatione et priorum Analyticorum quinque priora capita : mox adjungent octo libros Topicorum, ut formae ratiocinandi materia proxime cohaereat : postremo duos libros de Demonstratione omnium accuratissime interpretentur : Porphyrii institutiones initio percurrant et delibent : horis pomeridianis libros Aristotelis Ethicos exponant.

« Secundo anno Aristotelis physica mane interpretentur : post meridiem Metaphysica ; si fieri potest, integra, saltem horum primum quartum et undecim[um] libros, magna cura et diligentia explicent : hora sexta matutina sphaeram, cum aliquot Euclidis libris praelegant.

« Aristotelis disputationes adversus veteres Physicos, in quibus ingenii summa subtilitas elucet, accurate examinentur, rejectis inanibus quaestiunculis, quas olim barbari invexerant, et ab humaniore politioreque sæculo explosas, asperi durique homines non ita pridem refricare et redintegrare sunt conati. » (*Réformation de l'Université de Paris.* Statuta Facultatis artium, n. 39, 40, 41, Paris, 1667, p. 34 *sqq.*) Voici quel était l'horaire : de six heures à sept heures (en été de cinq heures à six heures) classe ; de huit heures à dix heures, classe ; de dix heures à onze heures, dispute ; de midi à une heure, classe ; de trois heures à cinq heures, classe ; de cinq heures à six heures, dispute ; de sept heures à huit heures, répétition ; le mardi et le jeudi, la classe de trois heures ne durait qu'une heure et la répétition n'avait pas lieu. (*Ibid.*, n. 98).

2. L'étendue de ce travail ne permet que d'y signaler les questions. Au sujet de l'occamisme qui, on le sait, prétendait ramener la plupart des questions de métaphysique à des questions de logique, si le lecteur voulait avoir une idée de la confusion des deux domaines qu'il entraîna, qu'il lise le très court traité de Gerson, intitulé *De concordia metaphysicae cum logica,* écrit au

Mais, l'*Isagoge* de Porphyre et les *Catégories* d'Aristote ne formaient-ils pas, au début même de la logique une ontologie en raccourci ? ces deux traités ne soulèvent-ils pas les questions des universaux, des degrés métaphysiques, de la substance, de la qualité, de la relation, de l'action... ? Il est vrai, nous l'avons déjà constaté, l'opuscule de Porphyre posait la question du « réalisme », et la détermination exacte du sujet des *Catégories* n'était pas chose sur laquelle on s'entendît. Il y avait là une occasion trop belle pour les professeurs de dialectique de sortir de leur humble sphère, de quitter l'humiliant voisinage de Priscien et de Donat, et de prendre leur essor vers les régions de la plus haute métaphysique. Nous allons apprendre de témoins du temps le dommage qui en résultait pour l'enseignement[1].

Dominique Soto, dont les *Commentaires* sont le meilleur ouvrage de logique du milieu du seizième siècle, se plaint, en abordant le traité des Prédicaments, d'être obligé de traiter la question de l'universel; elle devrait être réservée à la métaphysique; mais, dit-il, « il n'y a plus moyen aujourd'hui de satisfaire les dialecticiens, si on n'aborde en logique les questions de métaphysique[2] ». Fonseca nous déclare qu'il trouve

plus fort des controverses « terministes ». (*Operâ Gersonii cancellarii*, ed. Ellies du Pin, t. IV, col. 821 *sqq.* La Haye, 1728.) Mon plan ne m'amènera pas non plus à parler des antiscolastiques de la Renaissance, dont le témoignage serait intéressant à consulter et dont l'influence fut considérable sur les destinées de la métaphysique. On sait les plaintes de Louis Vivès dans son *De causis corruptarum artium* contre l'intrusion de la métaphysique en dialectique ; celle-ci, d'après lui, devrait être une logique formelle claire et sûre, elle devrait être jointe à la rhétoriqne et insister sur la théorie de l'invention et du jugement. Par contre, François Bacon trouvera qu'il est surtout besoin d'une philosophie première, « science universelle qui soit la mère commune de toutes les autres », qui est encore à fonder : « En effet, je trouve bien un certain fatras, une masse indigeste de matériaux tirés de la théologie naturelle, de la logique, de quelques parties de la physique, comme de celles qui ont pour objet les principes de l'âme, masse qu'à l'aide de cette pompe de style, propre aux hommes qui aiment à s'admirer eux-mêmes, l'on a placée comme au sommet des sciences. Quant à nous... » (*De dignitate et augmento scientiarum*, l. III, c. I. Trad. Riaux. Paris, 1852, t. I, p. 204).

1. Et, qu'on le remarque, nous ne parlons que de l'enseignement en général; le désordre était tout spécialement grave dans le clan terministe, pour lequel la science ne portant que sur des noms, la logique absorbait tout, et dans l'école scotiste, où les traités des *Formalités* atteignaient alors les extrêmes limites de la subtilité.

2. « Si integrum nobis fuisset (quemadmodum nos admonet Porphyrius de

déplorable l'introduction en logique des matières de métaphysique : on les voit souvent traitées, pour une grande part, au seuil même de la philosophie, non sans un grave détriment pour la jeunesse; il avait commencé à rédiger des commentaires sur les *Catégories* et l'*Isagoge*, mais s'étant aperçu qu'à traiter brièvement ces matières et à n'y dire que les choses faciles (les seules qui y soient à leur place), il ne contenterait pas les lecteurs habitués à de longs et subtils développements, à moins de pouvoir les renvoyer à des traités plus complets, il a résolu d'interrompre et de publier d'abord une métaphysique[1].

De semblables plaintes reviennent, presque à chaque instant, sous la plume des Jésuites qui furent consultés pour l'organisation des études de l'Ordre. Ces documents méritent de nous arrêter, non seulement à cause de leur exactitude et de leur précision[2], mais parce que les hommes qui les rédigèrent, formés dans les plus fameuses universités des divers pays d'Europe[3] peuvent, à bon droit, être considérés comme résumant les aspirations et les désirs des professeurs de l'époque. En cela, comme en d'autres choses, la Compagnie de Jésus bénéficia de ce qui, à d'autres points de vue, était un vrai déficit : elle n'avait pas de passé, pas de tradition;

universalibus) in dialectica quaestiones tantum dialecticas disputare, nihil hic de universalium existentia meminisse fuisset opus. At vero quia res Dialectica eo hac tempestate processit ut dialecticis satis jam nequaquam facere possimus nisi metaphysicarum quaestionum a quibus Porphyrius abstinet, nonnihil attingamus, operae pretium duximus inde rem exordiri. » (*Op. cit.*, q. 1, sup. Prologum Porphyrii, p. 28.

1. *Op. cit.* Préface. Fonseca ajoute une autre raison qu'il a eue de commencer par la métaphysique : le triste état dans lequel était cette étude. « Praecipua pars haec Philosophiae a Philosophis pene deserta erat, a Theologis autem in ipsis Theologiae commentariis obitu carptimque explicabatur. » C'est bien en effet à ce résultat que devait aboutir la manie de traiter prématurément les questions ontologiques : en logique on les effleurait sans les comprendre; plus tard, elles avaient perdu tout attrait.

2. Les consultations adressées au général Aquaviva ont été en grande partie publiées dans les *Monumenta Societatis Jesu historica*, *Monumenta paedagogica*. Madrid, 1901. Le premier projet (1586) et les deux principales éditions du *Ratio studiorum* (1599-1832) ont été reproduits par le P. Pachtler dans les *Monumenta Germaniae paedagogica*, *vol. V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae S. J.*, 2. Berlin, 1887.

3. Tolet avait été l'élève du dominicain Soto, à Salamanque; Ledesma avait étudié à Salamanque, Paris et Louvain, etc.

elle pouvait profiter d'expériences faites par les autres, choisir et combiner ce qui lui paraissait le meilleur dans les diverses organisations existantes.

Voici quelques-uns des avis exprimés au Général Aquaviva, par les professeurs du collège romain. Pereira estime qu'il ne faut pas traiter en logique la question des universaux, mais seulement en dire quelques mots, juste assez pour qu'on puisse comprendre sous leur aspect logique les « prédicables » (c'est-à-dire les modes d'attribution de prédicat à sujet) ; de même, pour tout ce qui concerne prédicables et prédicaments, on devrait bannir toute question métaphysique[1]. Torres est au moins aussi strict et considère les quelques mots qui seraient dits en logique sur les universaux comme une concession aux désirs des élèves[2]. Mariana mentionne aussi l'analogie de l'être comme ne devant être traitée qu'à la fin du cours de philosophie, à cause de sa difficulté; il insiste pour qu'en logique on ne charge pas trop les esprits, et pour que la métaphysique, gardée pour la fin, soit traitée à loisir[3]. Acosta, après de semblables indications, termine sa note en remarquant que le départ des questions de métaphysique est très difficile à faire[4]. Tolet

1. « Le questioni che si potrano trattare nella logica : Mi pare che si lascino le questioni de universalibus, toccando solamente qualque cosa, quanto basta per intendere li predicabili logicalmente : similmente nelli predicabili e predicamenti si lascino quasi tutte le questioni metaphysiche. » (*Monum. S. J. M. paed.*, p. 515.)

2. « Quaestiones de universalibus videntur in libros metaphisicorum rejiciendae, vel si disciputi earum viderentur cupidi et speraretur fructus ad multa alia intelligenda, breviter solvendae [in Porphyrio] viderentur. » (*Ibid.*, p. 511.) L'analogie de l'être et le principe d'individuation sont mis en métaphysique.

3. « [Praedicabilia :]... Quaestiones de secundas intentiones y universales ninguna, pues por su difficultad y por ser proprias de la metaphysica se tratarán mejor allá... [Praedicamenta :]... Pero en lo de analogia entis puede el maestro dezir su opinión con una breve declaración : lo demás por su difficultad dexallo para la metaphysica... [Metaphysica]... cui expositioni opere precium erit multum temporis tribuere, ut non cursim sed pedetentim singula suis in locis pertractentur. » (*Ibid.*, p. 493.)

4. « Videat ergo qui cursum artium docet quomodo integram hanc scientiam [la métaphysique] tradat impermixtam aliis : nam hoc ipsum hic agere et hanc scientiam modo disponere et ejus quaestiones, longam perscrutationem requirit. » (*Ibid.*, p. 510.)

paraît prendre plus facilement son parti des habitudes de l'époque[1].

Entre temps, quelle était la pratique dans les maisons d'enseignement de la Compagnie? Voici un règlement de Ledesma pour le collège romain : une année de logique, une année et demie donnée à la philosophie naturelle, et les six derniers mois (ou les quatre derniers, s'il y a deux classes par jour) à la métaphysique[2].

Le projet de *Ratio studiorum* de 1586 est un écho fidèle des voix que nous venons d'entendre : toujours le souci domine de ne pas charger la logique, de la simplifier, de la débarrasser de toute métaphysique, en lui laissant pourtant une année bien pleine[3]. Enfin, le texte définitif (1599), qui eut force de loi jusqu'en 1832, impose cette distinction des matières[4].

Le sentiment des nécessités pratiques de l'enseignement qui guida la rédaction de ce plan, détermina aussi, vers le même temps, l'apparition d'ouvrages originaux qui ne sont plus de simples commentaires, mais de véritables traités où la doctrine traditionnelle, souvent peu modifiée, est exposée dans d'autres cadres. L'un des premiers est le *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* de Pereira : l'auteur, dans un préambule sur les diverses sciences, rencontre la question de la place à assigner à la mé-

1. « In Porphyrio quaestiones logicae aliquot disputentur, quae circa definitionum examen insurgunt ; idem fiat in praedicamentis, et aliqua quae ex metaphisica ad ipsorum explanationem adduci solent. » (*Monum. S.J. M., paed*, p. 492.)

2. De ratione et ordinatione studiorum in collegio Romano, *ibid.*, p. 461.

3. Comme livre d'introduction (*Summula*), on pourrait prendre le petit traité de Fonseca (*Institutiones dialecticae*), « quia latior, clarior, accommodatior Aristoteli, et sine tricis quae et inutiles sunt et deterrent tirones, » et même on pourrait abréger encore. Qu'on n'hésite pas à consacrer deux mois à cette introduction : « quia tirones magna egent explicatione, et satis magnum tempus logicae supererit, si metaphysicalia resecentur. » (Pachtler, *op. cit.*, p. 131.) Et voici des indications plus précises : « Disputationes Universalium differant in metaphysicam, contenti tironibus tradere earum disputationum breves definitiones sub interrogandi disputandique caractere. De Praedicamentis etiam faciliora quaedam, quae fere attinguntur ab Aristotele, explicent, caetera metaphysico relinquant. » (Pachtler, *op. cit.*, p. 138.)

4. « Plenam de universalibus disputationem differat in metaphysicam, contentus hic mediocrem quamdam eorum notitiam tradere. De praedicamentis etiam faciliora proponat, quae fere attinguntur ab Aristotele, cetera in postremum rejiciat annum. » (*Règles du professeur de logique, ibid.*, p. 332.)

taphysique ; il y avait déjà, paraît-il, des réformateurs [1] qui demandaient qu'on intervertît l'ordre, pour les mêmes raisons que nous verrons invoquées plus tard ; Pereira trouve leurs réclamations sans aucun fondement [2].

Il nie qu'on ne puisse traiter scientifiquement les autres sciences, sans avoir d'abord étudié les généralités de la philosophie première ; et il renvoie aux pages précédentes, où il a montré que la métaphysique ne *prouvait* pas les premiers principes de la physique, mais les confirmait seulement et les défendait contre des attaques sophistiques.

Suarez, dans ses *Disputationes metaphysicae* (1597), tient le même langage. Il est vrai, dit-il, si l'on considère l'ordre d'enseignement idéal (*si ordo doctrinae spectetur secundum se*), la métaphysique doit venir la première : car elle confirme d'une certaine manière les principes de toutes les sciences ; elle explique les caractères transcendentaux de l'être, sans la connaissance desquels on ne peut guère traiter à fond de quoi que ce soit dans aucune science ; enfin (notons bien cet aveu), elle est dans une connexion toute spéciale avec la logique, et c'est peut-être pour cette raison qu'elle est aujourd'hui traitée en grande partie par les logiciens, qui ne la distinguent pas de leur science. En pratique pourtant, la solution traditionnelle est la bonne ; saint Thomas, après Avicenne, en a indiqué la raison : les réalités les plus éloignées de la matière, qui sont *de soi* les plus intelligibles, ne nous sont con-

1. Quels étaient-ils ? Nos auteurs, suivant l'usage du temps, sont très sobres d'indications : « Quidam recentes », disent-ils, ou encore « quidam neoterici », ce qui ne va pas sans une nuance assez défavorable ; quelques-uns citent Ant. Miranda, *De sing. cert.*, lib. XV et *sqq*. Ces *neoterici* devaient être de ces philosophes de la Renaissance qui pensaient découvrir et révéler au monde non seulement le vrai Platon, mais aussi le vrai Aristote, auquel les scolastiques n'auraient rien compris. On sait que cette thèse naïve est encore celle de Brucker dans son *Historia critica philosophiae*, t. IV, part I. Leipzig, 1766.

2. « Quod autem quidam aiunt, metaphysicam etiam ordine doctrinae priorem esse caeteris disciplinis, propterea quod quae aliis scientiis subjecta sunt non possint scientifice percipi sine cognitione rerum metaphysicarum (quae per omnes res pertinent atque pervadunt et quae sunt superiora et per se dicuntur de subjectis aliarum scientiarum, cujusmodi sunt transcendentia, decem praedicamenta, etc.) nullius momenti est... » (*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, p. 33 B, lib. I, cap. XVII. Romæ, 1576.

nues, *à nous*, que grâce au devenir physique ; de même, les caractères les plus universels et les plus abstraits, qui sont *de soi* les plus faciles à constater, ne *nous* sont souvent accessibles que par l'intermédiaire du singulier et du sensible. Donc, pour nous, il n'est pas indispensable de commencer par la métaphysique [1].

Le lecteur aura certainement remarqué la manière dont Suarez nuance son adhésion à l'ordre classique : il est *souvent* plus facile de connaître d'abord le moins abstrait, il n'est *pas indispensable* de mettre la métaphysique au début... Ces restrictions paraissent s'accuser encore dans les lignes qui suivent, et aboutir à un compromis : il y a certains principes et certaines notions de métaphysique dont la connaissance est requise pour l'étude des autres sciences [2]. Mais, qu'on le remarque, il suffit pour cette connaissance de la force native de l'intelligence. Au reste, veut-on être pleinement rassuré ? Que l'on tourne quelques feuillets, et l'on verra que Suarez ne prétend pas changer ce qui se fait : se demandant si la métaphysique traite des instruments du savoir, il répond : évidemment non, car alors il la faudrait mettre en tête de la philosophie avec la dialectique, « ce qui est absolument faux et contraire au sentiment comme à la pratique de tous [3] ».

Et pourtant, il ne paraît pas douteux que les *Disputationes*

1. « Fatendum est, si ordo doctrinae spectetur secundum se, metaphysicam esse caeteris priorem... Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, haec scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium... Et ratio est quam tetigit D. Thomas, in *I Metaph.*, cap. I, lect. 2, et *Avicen.*, lib. I, suae *Metaph.*, cap. III, quia res quae a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen non inveniuntur nisi per motum, ut constat ex 12 *Metaph.* Et similiter rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint, et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur, et saepe incipere oportet a particularibus et sensibilibus... Unde, loquendo de ordine quoad nos, non semper necesse est hanc scientiam praemitti. » (*Disput. metaph.* Disp. I, sect. IV, n. 13, p. 29. Paris, 1866.) L'ouvrage parut à Salamanque en 1597.

2. « Semper tamen supponuntur aliqua principia hujus scientiae, vel termini metaphysici, quatenus aliquo modo cognosci possunt virtute naturalis luminis intellectus, et prout satis est ad discurrendum et progrediendum in aliis scientiis, quamvis non tam exacte et perfecte, sicut fit comparata hac scientia. » (*Ibid.*)

3. « Quod est plane falsum, et contra omnium sensum et usum. » (*Ibid.*, p. 35. n. 30.)

metaphysicae n'aient exercé une sérieuse influence sur le déplacement de la métaphysique et la constitution de la moderne « ontologie », que nous allons bientôt rencontrer. Cette synthèse si puissante, si vaste, si harmonieusement fondue de toutes les grandes questions de la philosophie scolastique, parut apporter le remède au désordre, à la confusion, et être, au moins comme cadre, l'idéal vers lequel tous devaient tendre [1]. Idéal, oui, mais qui requiert des conditions toutes spéciales. Écoutons Suarez lui-même nous raconter la genèse de son ouvrage [2]. Il était alors occupé à écrire ses commentaires sur la somme théologique; constatant que la métaphysique, qui joue un si grand rôle dans le haut enseignement théologique, n'est présentée dans les cours que d'une manière fragmentaire, et même fort incomplète, il juge nécessaire d'en composer pour ses lecteurs une synthèse vaste

1. M. De Wulf caractérise l'ouvrage en ces termes : « Ce n'est plus un commentaire, mais un traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées. » (*Op. cit.*, p. 527.) Il semble même, et ceci est à noter, que la métaphysique de Suarez soit bientôt devenue l'ouvrage auquel les philosophes les moins traditionnels allaient de préférence demander une initiation à la scolastique ; c'est ainsi qu'il fut, au dix-septième siècle, très étudié par les protestants d'Allemagne. On sait que Luther avait d'abord englobé dans un même anathème le pape et Aristote; la rapide décadence des études et les instances de Mélanchton firent lever l'excommunication pour le péripatétisme : on étudia la dialectique, l'éthique, la physique. Et comme les questions métaphysiques se posaient bon gré, mal gré, comme elles donnaient un grand éclat à l'enseignement des jésuites d'Allemagne, il fallut bien les reprendre ; on les travailla surtout dans Suarez : dès le début du dix-septième siècle, à Rostock, Jungius le lit assidûment; en 1654, Heereboord l'appelle *omnium metaphysicorum papa atque princeps* et trouve que tous les traités de métaphysique qui ont paru depuis ont été extraits de son ouvrage ; durant ce siècle, en beaucoup d'universités protestantes, Suarez jouit de la même estime qu'avait obtenue Mélanchton. (Cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. III [10], p. 35. Berlin, 1907.) Ce sont là détails dont il faudra nous souvenir, quand nous aurons à considérer le rôle de Wolf dans l'évolution de la métaphysique. De nos jours encore, et sans doute aussi pour ses qualités d'ordre et de synthèse, Suarez est le plus étudié de tous les scolastiques, et par les philosophes de toute école. M. Domet de Vorges, qui laisse souvent ses opinions, déclare pourtant, dans son *Abrégé de métaphysique* (Paris, 1907, 2 in-12; cf. déjà *Essai de métaphysique positive*; Paris, 1883), ne pas trouver de cadre meilleur que celui des *Disputationes*.

2. Préface des *Disputationes metaphysicae*.

et approfondie. C'est donc à des étudiants en théologie qu'il s'adresse, et c'est à une revision de toutes les grandes questions de la philosophie qu'il les convie : il suivra le plan qui lui paraît le plus adapté à ce but, prenant soin seulement de dresser une sorte de table de concordance [1], qui permette de recourir aux traités classiques. De son plan à lui, voici les grandes arêtes : l'être, ses attributs transcendentaux, ses causes, ses divisions ; c'est la structure même de l'ontologie qu'on enseigne aujourd'hui.

Avec les *Disputationes* de Suarez, nous arrivons au dix-septième siècle. Les commentaires d'Aristote se font rares [2], les *Cursus* les remplacent, et bien que l'ordre général reste celui d'autrefois, cette forme nouvelle permet une allure plus didactique, où l'esprit de synthèse surtout trouve son compte [3] ; on va même jusqu'à démembrer saint Thomas et Scot, pour les assujettir au cadre scolaire [4]. Mais pourquoi s'arrêter en si bon chemin ? ne serait-il pas bien plus synthétique encore de détacher de la métaphysique ce qui concerne les notions les plus universelles : être, essence, existence, substance, accident, cause, et de les mettre avant la physique où ces notions trouvent leur application ? Le jésuite Hurtado, dont la philosophie eut un grand et durable succès, soutient que ce déplacement s'impose [5] ; de Rhodes, un autre jésuite, en est également convaincu : « car, dit-il, la métaphysique est en

1. C'est le quatrième des cinq *Indices* qui accompagnent l'ouvrage.

2. Déjà Fonseca reconnaît l'infériorité du *Commentaire* au point de vue de la clarté et de la rapidité dans l'enseignement ; s'il s'y assujettit, c'est parce qu'il ne trouve pas d'autre moyen d'obliger élèves et professeurs à garder le contact direct avec Aristote, le maître par excellence. Préface des *Comm. in Met.* Sylv. Maurus n'insère plus de *Quaestiones* dans son *Commentaire*, qui n'est pas un livre de cours, mais un ouvrage à consulter, à la manière de nos commentaires modernes.

3. Il y a même des *Disputationes metaphysicae* sur le modèle de l'ouvrage de Suarez : telles celles de Pasqualigo : *Disp. met. quibus quae ad primam philosophiam spectant accurate exponuntur* (Romae, 1634). Les *Disquisitiones metaphysicae*, qui portent le nom du jésuite Gabriel Vasquez, ne sont que des extraits de ses Commentaires théologiques, réunis sous ce titre après sa mort.

4. Tel l'ouvrage d'Alamannus, *Summa Philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis Doct. Ang. in ordinem cursus philosophici accommodata* a Cosmo Alamanno, S. J. Paris, 1640.

5. *Universa Philosophia* a Petro Hurtado de Mendoza, S. J. Lyon, 1624. *Metaph.* Disp. I, Sect. IX.

toute vérité la philosophie *première*, non seulement de par son nom ou sa dignité, mais aussi de par sa nécessité ; elle contient, en effet, les principes généraux des sciences, et l'ignorance de ces principes cause, dans les autres disciplines, d'incroyables erreurs[1] ». Pourtant, il n'ose tenter la réforme, « de crainte que les étudiants novices ne soient épouvantés par ce changement d'ordre[2] ».

Que devenait, au milieu de ces fluctuations, l'enseignement de la métaphysique ? Il est permis de le conjecturer d'une réflexion assez piquante de Maurus ; après avoir dit que l'ordre naturel à suivre dans l'enseignement est : 1° logique, 2° mathématique, 3° physique, 4° métaphysique, c'est-à-dire l'ordre péripatéticien, il ajoute : « Du moins c'est là l'ordre idéal, que les circonstances pourront faire modifier. Ainsi, comme les jeunes gens de notre époque désirent terminer rapidement leurs études, l'usage s'est introduit de voir en même temps, après la logique, physique et mathématique, en y intercalant selon l'occurrence et la connexion des matières, les questions de métaphysique[3]. » L'auteur, on le sait, était professeur au Collège romain.

L'ouvrage de Maurus est de 1670. En 1678 paraît, après la mort des auteurs, le volumineux *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* des fransciscains Mastrius et Bellutus ; nulle part, peut-être, la thèse classique sur l'ordre d'enseignement de la métaphysique n'est développée avec plus d'ampleur et de solidité ; il y a déjà des contradicteurs, et l'on fait une étude spéciale des objections de Hurtado et d'Aversa. La solution est toujours demandée à la distinction entre science de première acquisition et science parfaite : dans

1. *Cursus Philosophiae*. Lyon, 1671. Procemium. « Quia illa prima omnino est Philosophia, non solum nomine aut dignitate, sed etiam necessitate ; continet enim principia generalia scientiarum, cujus ignorantia incredibiles in aliis scientiis tradendis errores parit. » (*Cursus Philosophiae*. Lyon, 1671. Procemium.)

2. « Ne... Tyronibus terrorem afferat immutatio illa ordinis. » (*Ibid.*)

3. « Hic tamen ordo debet servari per se, per accidens enim poterit alius ordo servari. Ideo quia hac aetate Juvenes optant cito a studiis expediri, receptus est mos ut post logicam tradatur simul physica et mathematica, quaestiones vero metaphysicae logicis ac physicis admiscentur juxta opportunitatem et connexionem materiarum. » (*Quaestiones philosophicae*, lib. I, rééd. Le Mans, 1875, t. I, p. 165. q. 7.)

celle-ci seule, l'ordre synthétique peut faire valoir ses droits [1]. A l'objection que la métaphysique est nécessaire pour l'étude du reste de la philosophie, on répond par une négation pure et simple : le physicien n'a pas plus besoin de connaître l'essence de l'unité ou de la personne, que le mathématicien de savoir si la ligne est substance ou quantité. Enfin, comment admettre que la tradition se soit trompée si longtemps sur un point de telle importance [2] ?

III

Hélas ! bien débile devenait l'argument de tradition, étant donné l'endroit d'où partaient principalement les coups. Nous sommes en plein dix-huitième siècle, à l'époque des Galilée, des Torricelli, des Pascal, des Mersenne, des Descartes, et, en même temps qu'une nouvelle science, une nouvelle philosophie se fonde. Science nouvelle et philosophie nouvelle exercèrent une influence profonde sur la scolastique. On a parlé du « malentendu des scolastiques et des hommes de science au dix-huitième siècle » et on y a vu la cause du mépris dans lequel tomba alors la philosophie des écoles catholiques [3]. La thèse est certainement vraie pour une part, mais peut-être la question est-elle plus complexe. Il y eut en effet une fraction très notable de philosophes *scolastiques*, prêtres et religieux chargés de donner l'enseignement officiel dans les universités et les collèges, qui, dès le début, suivirent avec sympathie, avec intérêt, avec passion même, l'essor de la science nouvelle et cherchèrent à en faire bénéficier la philosophie traditionnelle. Il y a là un chapitre de

1. « Utique servando ordinem naturae ac in ordine distincte concipiendi, metaphysica caeteras omnes scientias praecedere debet, quia nulla scientia ante metaphysicam distincte novit principia sua et naturam sui objecti, sed tantum post metaphysicam hanc distinctam cognitionem assequitur ; attamen servando ordinem doctrinae, qui attendi debet penes commoditatem nostri captus et faciliorem nostrum intelligendi modum, qui regulariter a sensibus incipit, et in ordine confuse concipiendi, est posterior... » (*Cursus philosoph. Metaph.* Disp. I, quaest. 3, t. IV, p. 16, n. 58. Venise, 1727.)

2. « Quomodo enim per tot saecula... prius tradita fuit semper physica quam metaphysica, nisi facilius ipsa perciperetur? et argumentum ab experientia ductum valde urget in hac materia. » (*Ibid.*, p. 17, n. 58.)

3. De Wulf, *op. cit.*, le dernier paragraphe de l'ouvrage porte ce titre.

l'histoire de la scolastique qui est encore à écrire. On connaît les noms et les travaux des Clavius, Schreiner, Dechasles, Grégoire de Saint-Vincent, qui illustrèrent la science catholique; on connaît l'œuvre et les tribulations de ceux qui, comme André, quittèrent le péripatétisme pour s'attacher à Descartes ou à Malebranche; on parle moins des Fabri, Maignan, Aversa, du Hamel..., qui eurent le double mérite d'introduire dans leur « Physique » les résultats obtenus sur le mouvement, le vide, la lumière, la circulation du sang, l'anatomie des organes sensoriels, etc.[1], et d'essayer de reviser à leur lumière les principes de la métaphysique péripatéticienne. Ils parlent de Descartes avec beaucoup de sympathie et d'admiration, mais distinguent dans son œuvre les faits indiscutables et les théories hasardées[2]; par contre, ils sont sévères, et, à juste titre, certes, pour ceux de leurs collègues qui refusent systématiquement de s'initier aux progrès de la science[3].

1. Pour être écrite en latin, leur *Physique* n'en est pas moins tout à fait à jour; souvent même, ils ajoutent dans leurs éditions subséquentes des appendices relatant les dernières expériences signalées au monde savant, ou faites par eux-mêmes. C'est là, on le sait, la véritable tradition péripatéticienne; Aristote avait été un naturaliste remarquable; les docteurs du moyen âge s'étaient initiés aux mathématiques et à l'alchimie de leur temps; la renaissance scolastique fit une large part aux sciences; en 1599, le Ratio studiorum S. J. sent le besoin de recommander au professeur de psychologie d'éviter l'excès : « Expositis sensoriis, non digrediatur in Anatomiam et caetera quae medicorum sunt. » (Pachtler, *op. cit.*, p. 337.) Ailleurs c'est un vrai luxe de figures, de planches gravées qui font connaître les derniers résultats. On le voit, en réclamant une place dans l'enseignement scolastique, les sciences, non seulement les mathématiques ou la physique, mais la chimie et la biologie font valoir un droit.

2. Ce n'est pas à dire qu'ils soient eux-mêmes toujours assez prudents. Au contraire, ils font au péripatétisme des modifications qui l'altèrent profondément, et, semble-t-il, en énervent des parties importantes. En particulier, plusieurs conçoivent la forme substantielle comme une simple résultante, une proportion, une harmonie. Ils préparèrent certainement le triomphe du cartésianisme qu'ils combattaient. Leur cas est pourtant remarquable : ils ont une sérieuse initiation scolastique, vivent dans des milieux scolastiques, y sont très estimés; il n'y eut donc pas entre les deux « mentalités » cette absence de communication qu'on pourrait croire, et il faut chercher d'autres causes à la décadence du péripatétisme. Peut-être l'évolution de la métaphysique y eut-elle non seulement une part, mais une très grande part.

3. Voici ce que dit Maignan dans la préface de la philosophie naturelle, troisième partie de son *Cursus* : « Equidem nescio quo malo saeculorum, sic scholae physicae parum assueverint sensatis experimentis physicis et totae

A ces penseurs originaux, amis à la fois de la tradition et du progrès, dont ce n'est pas le lieu d'exposer la doctrine [1], demandons du moins leur idée sur l'ordre à suivre en philosophie. Voici, suivant Fabri, l'ordre le meilleur : 1° géométrie et arithmétique élémentaires ; 2° logique artificielle ; 3° métaphysique élémentaire ou logique générale ; 4° physique ; 5° le

sint in metaphysicis praecisisque subtilitatibus, formalitatibus, abstractionibus, et abstractionum abstractionibus, ut non defuerit qui propositas e physicis conclusiones defendens, arguenti a contraria experientia satis facili ac trita, responderit *Nego experientiam*. Expedita solutio, sed viderint alii an satis solida. Vidi ipse, qui saepius rogatus a me perhumaniter, constanter tamen renuit spectare suis oculis luculentissimam [experientiam] frigoris aquam rarefacientis, et caloris e contra densantis eamdem, experimentum suae jamdiu exceptae animo, necnon a se tenaciter defensae opinioni contrarium. » (*Cursus*, p. 127. Lyon, 1673.)

1. Voici seulement un mot de biographie sur ceux que nous rencontrerons sur notre route. *Honoré Fabri*, né vers 1607, dans le diocèse de Belley, entra dans la Compagnie de Jésus, professa avec grand éclat la philosophie et les mathématiques à Lyon, fut appelé à Rome pour y être théologien de la Sacrée Pénitencerie, et y mourut en 1688 ; il a laissé de nombreux ouvrages scientifiques, philosophiques et théologiques. Dans son *Tractatus de Homine*, il revendique contre Harvey la priorité de la découverte de la circulation du sang ; la comparaison des dates ne justifie pas sa prétention, mais il est probable qu'il trouva ce phénomène peu après Harvey, sans avoir rien entendu de la découverte de celui-ci. — *Emmanuel Maignan*, né à Toulouse en 1601, entra dans l'Ordre des Minimes et mourut en 1676 ; ses succès précoces en mathématiques lui valurent une vraie célébrité. Outre son *Cursus philosophiae* (1652), il composa de nombreux ouvrages de théologie, où il se montra passablement hardi ; sa *Dissertatio theologica de usu licito pecuniae*, parue en 1763 et mise à l'index l'année suivante, soutenait l'opinion qui, depuis, a prévalu, de la licéité du prêt à intérêt. Il est surtout célèbre par sa théorie des espèces eucharistiques, qui ne seraient qu'une action produite sur nos sens (on voit que ses tendances le rapprochaient de Descartes) ; il prétend bien montrer que la tradition n'exige pas davantage et fait preuve d'une science théologique peu commune. — *Raphaël Aversa*, né à Sanseverino, entra chez les Clercs Réguliers Mineurs, fut cinq fois supérieur général de son ordre et mourut en 1657 ; théologien très estimé, il avait commencé par des travaux de philosophie ; sa *Logica* est de 1623 (Roma, in-4), sa *Philosophia* parut en 1625-1627 (2 in-4). — *Jean-Baptiste du Hamel*, né à Vire, en 1624, fut d'abord oratorien, puis quitta cette congrégation pour accepter une cure ; il mourut en 1706 ; mathématicien, philosophe, théologien, exégète distingué, il a laissé, dans toutes ces matières, d'importants travaux (les *Mémoires de Trévoux*, 1706, t. II, p. 618, en donnent la liste et en font grand éloge). Ce fut lui qui donna à Colbert l'idée de fonder l'Académie des sciences, et il en fut le premier secrétaire (de 1666 à 1697). Sa *Philosophia vetus et nova* (1678) eut un grand succès, en France et en Allemagne ; respectueuse de la tradition, elle accueillait avec sympathie les tendances nouvelles ; c'est elle qu'on désigne fréquemment sous le nom de *Philosophia Burgundica*.

reste des mathématiques ; 6° théologie naturelle ; 7° métaphysique démonstrative ; 8° éthique. La *métaphysique élémentaire* ne fait que définir, diviser, expliquer les concepts les plus universels [1] ; la *métaphysique démonstrative* en scrute la nature et les propriétés [2]. Fabri est sévère pour les professeurs de métaphysique ; exposant les difficultés de cette étude, il dit : « D'abord, il n'y a à peu près pas de sentier tracé : qui donc a, jusqu'à présent, démontré quoi que ce soit en métaphysique ? » Et plus loin : « Le quatrième obstacle, c'est qu'en métaphysique, les philosophes ne cessent de disputer sur les définitions elles-mêmes ; ils se tiennent presque toujours dans la sphère du possible ; quelques-uns, dans l'enseignement de la métaphysique, ne gardent aucun ordre, en sorte que les questions de la fin viennent souvent avant celles du début ou du milieu ; on multiplie les questions inutiles sur l'être de raison, la relation, les universaux ; enfin on démembre la métaphysique pour en donner une part à la logique et l'autre à la physique [3]. »

En 1650, Aversa, après une *Logique* donne une *Philosophia, Metaphysicam Physicamque complectens* ; ce titre inusité est expliqué dans la préface : l'auteur a fait une innovation, il a détaché de la métaphysique, pour la mettre avant la physique, la partie générale [4]. Ailleurs, il remarque que la distinction

1. Ceux-ci sont au nombre de quinze : « ratio objectiva, ratio universalis, ratio entis, ratio substantiae, ratio accidentis, ratio respectus vel ordinis, ratio qualitatis, ratio causae, ratio actionis, loci, temporis, motus, quantitatis vel extensionis, oppositionis, negationis. »

2. *Philosophiae tomus primus qui complectitur scientiarum methodum sex libris explicatam*, p. 13. Cet essai de méthodologie, non seulement générale, mais spéciale, contient des vues originales ; l'idée même d'un pareil ouvrage est toute nouvelle. Ce premier volume de son cours ne fut pas publié par Fabri, mais par un de ses élèves, Pierre Mousnier (Lyon, 1646).

3. « Primum, est invius quasi trames : qui enim hactenus in metaphysicis aliquid demonstravit ?... Quartum impedimentum in eo positum est quod in rebus metaphysicis de ipsis definitionibus Philosophi continuo disputent ; quod de possibilibus fere semper agant ; quod aliqui metaphysicam perturbato ordine tradant, ex quo fit postrema primis et mediis aliquando praemitti ; quod multae inutiles quaestiones de ente rationis, relatione, universalibus agitent ; denique quod metaphysicam quasi discerpant, eamque partim logicae, partim physicae tribuant. » (*Ibid.*, p. 102 *sqq.*)

4. En voici la matière : « De Ente in communi et cum illo de omnibus eamdem communitatem participantibus, includendo etiam principia causasque... prima insuper entis genera. » (*Philosophia*. Préface. Bologne, 1650.)

entre physique et métaphysique est peu nette ; ceux qui veulent les traiter séparément sont obligés de faire un choix arbitraire, mettant en physique des questions que les autres renvoient avec autant de raison en métaphysique, v. g. le mouvement, les causes ; et, malgré cela, ils n'évitent pas les répétitions inutiles[1].

Maignan, dans son *Cursus*, place après la dialectique la *Philosophia entis*, *alias Metaphysica* : on la réservait autrefois, dit-il, pour la fin du cours, mais depuis que les docteurs catholiques ont renvoyé à la théologie tout ce qui concerne Dieu et les anges, et que la métaphysique ne comprend plus que ce qui concerne l'être en général, il n'y a plus de raison de ne pas la mettre avant la physique. Sans doute, elle a été obtenue après celle-ci, abstraite d'elle, mais puisque enfin elle est trouvée, pourquoi ne pas commencer par elle ? l'ordre de la recherche et l'ordre de l'enseignement sont inverses l'un de l'autre ; aller du simple au composé est plus commode, plus court, plus facile : pourquoi priver l'élève de ces avantages ? Et il déclare ouvertement que sa métaphysique lui servira de clef, pour arracher à la nature ses secrets[2]. On peut difficilement rêver plus de confiance en la synthèse.

Le mot de *Philosophia entis* que, en 1673, Maignan dit former lui-même, est bien proche du mot *Ontologia*. Et, de fait, voici ce dernier qui apparaît en 1681 dans la *Philosophia vetus et nova* de du Hamel[3]. Le titre de l'ouvrage a

1. *Philosophia*, p. 26 *sqq.*

2. « Igitur haec est ratio quae me movit ut eam Philosophiae partem, quae solet vocari metaphysica, vocarem ego philosophiam entis ; ac eamdem philosophiae naturae seu illi quae vocari solet physica praemitterem, quasi prophysicam, non metaphysicam. Et vero, ut hoc etiam addam, ea mihi futura est physicae vera clavis, ejus nimirum arcana ut reserat, id est patefaciat in rebus quid vere sit physicum ac reale, quid logicum, quid intentionale, quid imaginarium, quid modum sapiat concipiendi nostrum, quid modum ipsum essendi rerum. » (*Cursus philosophiae. Pars secunda.* Préface, p. 51. Lyon, 1673.)

3. C'est à du Hamel qu'il faut, ce me semble, attribuer la paternité de ce nom et son introduction dans l'enseignement. Wolf, qu'on en donne souvent comme l'auteur, et dont l'*Ontologia* ne parut qu'en 1730, ne fit que le populariser. Leibniz le connaît déjà, et l'emploie au moins une fois, mais sans paraître y attacher d'importance (Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 512. Paris, 1903) : « ... Ontologiam, seu scientiam de Aliquo et

son sens précis : la *Philosophia vetus*, c'est la « philosophia contentiosa, in scholis trita » ; la *Philosophia nova*, c'est la « philosophia quae experientia et observationibus constat » : il les faut unir. Dans sa première édition (1678), du Hamel avait suivi l'ordre ancien ; dans la seconde, il met la métaphysique (ses trois parties, qu'il appelle *Ontologia*, *Ætiologia*, *Theologia*), après la logique et avant la physique. Pourquoi ? parce que logique et métaphysique traitent des matières si voisines qu'une délimitation de frontières est impossible ; l'essai qu'on en a fait a été malheureux : « La meilleure part de la dialectique, bien plus, la physique tout entière sont entrées dans la métaphysique ; en sorte que cette science générale qu'on appelle aussi philosophie première, détrônée par ces autres disciplines, est contrainte d'errer un peu partout. C'est pour les esprits des étudiants une source de confusion et même d'ennui : partout on les embarrasse de questions métaphysiques, éloignées du concret [1] ? » Et voici le remède : la métaphysique étant la plus difficile des sciences, il y faut, plus que partout ailleurs, suivre la marche *recta et naturalis*, c'est-à-dire la synthèse, qui procède par « assemblages » de notions, qui va du simple au composé, commence par les idées les plus universelles pour aboutir aux plus complexes [2].

Chose curieuse ! cet emploi du procédé synthétique dans

Nihilo, Ente et non Ente, Re et Modo rei, Substantia et Accidente » ; le fragment n'est pas daté. Hagemann (*Elemente der Philosophie*, t. II, *Metaphysik*[5], p. 8. Fribourg, 1893) le fait remonter à Joh. Clauberg, philosophe allemand, qui répandit dans son pays les idées de Descartes et que Leibniz trouvait plus clair que le maître lui-même ; mais son ouvrage est intitulé *Ontosophia : Principia philosophiae sive Ontosophia et scientia prima de iis quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur*. Duisbourg, 1656. Ces recherches d'un mot nouveau pour désigner une science nouvelle, du moins quant à sa place et à son rôle, sont assez caractéristiques.

1. « Nam pars dialecticae melior, imo physica ipsa tota in metaphysicam abiit : adeo ut scientia illa generalis, quae prima quoque philosophia dicitur, sede sua pulsa per alias disciplinas vagari cogatur. Quod sane magnum discentium ingeniis confusionem, imo et molestiam affert : cum ubique metaphysicae et a sensibus remotae quaestiones obtrudantur. » (*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata, in regia Burgundia olim pertractata*... Editio novissima juxta exemplar Parisiense, 1681. Nuremberg, 1682. Préface.)

2. *Op. cit.*, *Metaph. Quaest. proœm.*, t. I, p. 257.

l'enseignement est appuyé sur le même principe d'où l'ancien péripatétisme avait tiré la conclusion opposée : la métaphysique est la plus difficile des sciences; donc, avaient dit Aristote et saint Thomas, ne la proposons pas aux commençants; faisons-la trouver au terme d'une analyse laborieuse, moins laborieuse sans doute, moins embarrassée de marches et de contremarches, moins livrée aux hasards de la recherche, que celle des initiateurs, mais qui lui ressemble, mais qui soit aussi une véritable « chasse à la vérité »; la descente facile aura son heure, et d'ailleurs ne sera facile qu'autant que le disciple se sera familiarisé par une longue pratique avec ces notions abstraites par lesquelles il devra passer pour rejoindre le concret.

La préférence donnée à la marche synthétique, et en particulier l'insertion d'une *Ontologie* entre la logique et la physique, sont, au dix-huitième siècle, points acquis, qu'on adopte à peu près universellement, et que l'opinion publique considère comme définitifs. Disons tout de suite que la métaphysique n'y gagne pas. Devenue un simple recueil de notions abstraites, une série de théorèmes posés dans l'abstrait, elle se voit accusée de stérilité et d'apriorisme. Wolf pourra écrire en 1730 : « Il n'y a rien aujourd'hui d'aussi méprisé que l'ontologie[1]. »

Réussira-t-il lui-même à la réhabiliter ? Bien au contraire; il achève de couper les racines par lesquelles la vieille métaphysique plongeait dans l'expérience et en tirait toute sa sève. Sa division désormais classique de la philosophie exclut la partie expérimentale de la physique, pour former de la partie rationnelle, sous les noms de cosmologie et de psychologie, les deux premières sections de la « métaphysique spéciale »; celles-ci sont présentées comme des sciences déductives, comme un développement *more geometrico* de la métaphysique générale ou ontologie; et cette der-

1. *Philosophia prima seu Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnes cognitionis humanae principia continentur*, p. 1. Proleg. § 1. Francfort-Leipzick, 1730. « Vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiae. Postquam enim sterilis Scholasticorum tractatio philosophiae partem utilissimam eamque fundamentalem in contemtionem adduxit, qui per praecipitantiam statuunt, eam prorsus rejecerunt non sine detrimento scientiarum. »

nière, d'où part-elle ? de principes *posés*. Viennent les idéologues français et les idéalistes allemands, tous constructifs et aprioristes à l'envi, et la philosophie se mouvra dans le vide. Franck, malgré ses attaches cartésiennes, a pu écrire, dans son dictionnaire, après avoir donné Wolf comme le créateur de l'ontologie : « Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pouvons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire, pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par les abstractions et ne sort point de ce cercle ; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelle condition de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé[1]... » A la fin du dix-huitième siècle, la philosophie scolastique elle-même méritait ces sévères critiques. Et voilà ce qu'il en avait coûté d'introduire sans discrétion la méthode synthétique dans l'enseignement.

IV

Le dix-neuvième siècle va sentir durement ce déficit. Quand l'Église, sortie des troubles qui l'avaient si fortement agitée, peut songer à réformer ses écoles, elle cherche à renouveler son enseignement. Les premières tentatives sont malheureuses : prisonnière des moules cartésiens, la philosophie catholique essaye du traditionalisme, de l'ontologisme ; heureusement, elle s'en dégage bientôt et, dès lors, tend par un mouvement constant, toujours plus accusé, à mesure qu'il se montre plus fécond, à se replacer intégralement dans le

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Ontologie.

courant péripatéticien. Elle y est amenée, non pas tant, comme le pourrait faire croire un examen superficiel des faits, par l'attachement au passé ou par des directions autoritaires, que par la logique interne des choses : les spéculations idéalistes l'ont lassée comme tout le monde, mais tandis que le positivisme ne voit pour les remplacer que la préoccupation terre à terre d'aligner des faits, elle retrouve, dans le péripatétisme, un égal souci de l'expérience et du raisonnement, un cadre ferme où les connaissances nouvelles viennent comme naturellement prendre leur place.

Pourtant, des moules dont elle se libère, elle garde quelque chose et, en particulier, l'ordre synthétique introduit dans l'enseignement y est resté très généralement en faveur[1]. Consultons seulement quelques auteurs plus caractéristiques. Le R. P. Lepidi, dont l'ouvrage conserve après trente années une véritable originalité (et le mérite n'est pas mince, car nous voici en pleine « tradition »), expose ainsi ses raisons de commencer par la logique et l'ontologie, malgré leur difficulté toute spéciale : « Dans l'enseignement, il faut commencer par ce que le reste présuppose nécessairement. » Or, c'est le cas pour l'ontologie comme pour la logique. « L'ontologie générale, traitant de l'être universel et des premiers principes dont toute autre science suppose la connaissance, doit précéder les autres parties de la philosophie, qui traitent chacune de quelque être particulier[2]. » Le P. Tilmann

1. Ce n'est pas exagérer, je crois, qu'attribuer au second *Ratio Studiorum* de la Compagnie de Jésus (promulgué sous le généralat du P. Roothan, 1832) une grande importance dans cette survivance de l'ordre du dix-septième siècle. Élaboré avant la restauration franchement scolastique de la philosophie qui eut lieu sous Pie IX et Léon XIII, il ne la fait pas encore entrevoir ; le choix et l'ordre des questions ont une saveur cartésienne assez prononcée ; l'ontologie y figure, cela va sans dire, aussitôt après la logique. Une ordonnance du P. Beckx vint, en 1858, abroger certaines concessions faites à l'esprit du temps et que la pratique avait fait juger dommageables, mais elle ne modifia pas l'ordre ; elle rappela même que cet ordre était obligatoire, au moins dans ses grandes lignes. « Etsi non teneatur [lector] singulas quaestiones eodem plane ordine, quo supra positae sunt, explicare, caveat tamen ne temere eas permisceat, nec sibi licitum putet, quae uni anno adsignata sunt, in alium transferre. » (*Ratio atque institutio studiorum S. J.*, p. 152. Turonibus, 1876.) Aussi, les nombreux manuels composés depuis lors par des jésuites ont-ils plutôt cherché à améliorer le contenu des questions que leur ordonnance.

2. « In disciplinis tradendis cognitiones earum rerum sunt priori loco trac-

Pesch veut réagir contre l'introduction de l' « ontologie », qu'il estime un fruit bâtard des compromissions avec le cartésianisme[1]; mais, en fait, il en met si bien la substance dans sa logique majeure, que les éditeurs du *Cursus Lacensis* n'ont pas cru devoir ajouter une métaphysique générale. Le R. P. de Maria, dont on connaît pourtant le zèle pour la restauration du thomisme, veut une ontologie aussitôt après la logique, et la réclame au nom de la tendance déductive, qui lui paraît la seule bonne, la seule en harmonie avec la psychologie thomiste[2]. Tout récemment enfin, nous vient, d'un thomiste non moins déclaré, et plus informé, semble-t-il, une opinion absolument contraire : le R. P. Hugon, O. P., dont le *Cursus philosophiae thomisticae* est en cours de publication, indique ainsi son plan : logique, philosophie naturelle, métaphysique psychologique, métaphysique ontolo-

tandae, quae aliis necessario praesupponuntur... Ontologia generalis, quippe quae de ente universali ac de primis principiis rerum quorum cognitio cognitioni omnium aliorum praesupponitur, omnes alias partes philosophiae, quae sunt de ente aliquo particulari, ipsa praecedat necesse est. » (*Elementa philosophiae christianae*, t. I, p. 12 *sqq*. Paris, Louvain, 1875.)

1. « ... Partem illam, quam « Ontologiam » dicunt, quam in philosophiam introduxerunt Cartesiani atque Leibniziani, propter falsam suam de cognitione humana theoriam. » Et il ajoute en note : « Metaphysicam (cujus pars est Ontologia) in exitu demum philosophiae realis tradendam esse, uno ore docuerunt Aristotelici. » (*Institutiones logicales*, t. I. Praef., p. IX. Fribourg, 1888.)

2. « Cum enim generales notiones, et universalia principia quae considerantur in hac scientia, sint fundamentum particularium contractarumque notionum ac principiorum quae ad caeteras scientias pertinent, haec debent prius explicari in ea disciplina, quae communia omnibus tractat tanquam propria sibi ; secus contra rectam disciplinarum tradendarum rationem, vel principia particularia aliarum scientiarum naturali destituerentur fundamento, vel multoties repetenda forent quae ad superiorem et communem scientiam pertinent. Intellectus quippe humanus ab universalioribus tanquam nobis magis notis ad particularia suo quodam itinere progreditur (*Phys*., l. I, text. 1); ideoque non potest de ente mobili, vel de ente quanto disserere, nisi prius ea cognoverit quae pertinent ad ens in communi, seu ad ens inquantum ens. Hanc Philosophi doctrinam ex ipsis naturae fontibus expressam enarrans Aquinas monuit, omnibus scientiis esse praemittendam *Philosophiam primam*, in qua determinatur de his quae sunt communia entis inquantum ens. » (*Phys.*, lib. I, text. 1.) *Philosophia peripatetico-scholastica*, t. I, p. 323. Rome, 1892). Nous avons vu plus haut que le texte de saint Thomas sur lequel s'appuie ici le R. P. de Maria avait reçu des scolastiques une tout autre interprétation, qui, en effet, paraît seule s'accorder avec la théorie et la pratique du saint docteur.

gique (pour la théologie naturelle et l'éthique, l'auteur renvoie à l'étude directe de saint Thomas qu'il ne veut que préparer)[1]. Et voici la justification de l'ordre suivi : « La métaphysique traite de choses fort difficiles et qui n'ont plus rien de matériel. Or, l'ordre naturel est que nous partions du concret et du sensible, plus à notre portée, pour nous élever ensuite à l'abstrait et à l'invisible. La philosophie naturelle doit donc précéder la métaphysique. Il est vrai que bien des notions d'ontologie sont nécessaires dans les autres parties de la philosophie, et, à cause de cela, nombre d'auteurs placent l'ontologie après la logique ; mais ces notions peuvent être données brièvement au cours des divers traités, sans qu'il soit nécessaire de parcourir toute la métaphysique[2]. » C'est l'argument ancien, mais qui peut-être n'avait jamais été si bien mis en valeur.

Terminons là notre enquête. Les dernières citations montrent qu'aujourd'hui encore, on discute sur la place à faire à la métaphysique générale, qu'on ne regarde pas la question comme épuisée, que l'expérience n'a, pas plus que la théorie, imposé une solution, qu'il y a donc lieu de chercher encore, et qu'il faudrait peut-être, pour cela, remonter plus haut qu'on n'a fait. Nous avons vu combien, de par l'histoire même, la difficulté est complexe. La philosophie d'Aristote est dans son fond toute pénétrée de métaphysique, et celle-ci y réclame une place dès le début ; la répartition des traités souligne cette connexion intime ; avec le moyen âge, la renaissance scolastique tient pourtant à la distinction et, semble-t-il, aperçoit de plus en plus le danger d'une pratique contraire. Mais

1. *Logica*, Pref., p. VII *sqq*. Paris, 1904.

2. « Utrum vero metaphysica praecedere an subsequi debeat Philosophiam naturalem, respondet D. Thomas (*C. G.I*, 4). « Metaphysica, quae circa divina « versatur, inter omnes Philosophiae partes *est ultima addiscenda.* » Metaphysica namque est de objectis difficillimis et ab omni materia remotis. Naturalis autem ordo postulat ut per concreta et sensibilia, quae sunt nobis notiora, ad abstracta et invisibilia assurgamus. Philosophia igitur naturalis praecedere debet metaphysicam. Multae quidem notiones ontologiae praerequiruntur caeteris philosophiae partibus, quapropter ontologia a multis immediate post Logicam ponitur ; attamen istae notiones possunt breviter indicari in ipso tractationis decursu, quin necesse sit totam scire metaphysicam ; plenior autem et profundior tractatus reservabitur in ultimo loco. » (*Op. cit.*, p. 12.)

quand on essaye de mettre de l'ordre dans les questions, et de donner satisfaction aux esprits friands de rigueur géométrique, on est amené à fusionner le vieux traité des Prédicaments, le second livre de la *Physique*, et les passages similaires de la *Métaphysique* ; il en sort une « ontologie » qui, pour venir trop tôt dans le cours de la philosophie, est formaliste et vide. La néo-scolastique du dix-neuvième siècle y fait rentrer des questions importantes qui avaient cessé d'être étudiées, mais sans lui restituer encore une base positive, expérimentale, et surtout sans prendre le soin de préparer les esprits à cette subtile abstraction. Que faire donc ? et quelles seraient les conditions possibles d'une restauration féconde, réalisant la devise *Vetera novis augere* ? Il y a là, on le voit, une étude à faire, étude longue et difficile, puisqu'il faudrait déterminer, d'une façon précise, la genèse et la mutuelle dépendance des principales questions de l'ontologie.

(*A suivre.*) Paul GÉNY.

UN ÉTAT ÉPHÉMÈRE

L'ÉTAT INDÉPENDANT DU CONGO

Si l'annexion du Congo est enfin votée, l'État indépendant aura vécu un peu moins d'un tiers de siècle. En ce laps de temps, si restreint quand il s'agit de la vie des États, il aura pourtant occupé, à maintes reprises, l'attention de l'Europe, et donné lieu à diverses négociations internationales. Il a surtout passionné ou préoccupé l'opinion publique, la presse, le parlement belges.

La *question congolaise* n'est pas une question nouvelle en Belgique. Elle s'est posée cependant, au cours de ces dernières années, avec une acuité extraordinaire sous cette forme définitive : y a-t-il lieu de réaliser l'annexion du Congo à la Belgique, et dans quelles conditions convient-il de la réaliser ?

Cette question, dont la solution, longtemps écartée, semble s'imposer aujourd'hui, est devenue « le signe de contradiction » et des divers partis politiques belges, et des divers tenants d'un même parti. Nul n'est indifférent. On est *congolais* ou *anticongolais* ; on est pour ou contre l'annexion. Il n'est guère possible de se réserver, pas plus qu'on ne réservait son jugement dans l'affaire Dreyfus. L'opposition s'est emparée de la question, et s'en est servie avec l'ardeur et la passion de toutes les oppositions. Elle a fait valoir contre le gouvernement des abus dont il n'est pas responsable. Elle a présenté l'annexion comme une affaire défavorable au point de vue économique. Elle a fait ressortir les dangers de complications internationales du côté des États-Unis et surtout de l'Angleterre. Aussi, bien que le peuple ait gardé un sang-froid relatif, n'est-il pas téméraire de penser que le léger insuccès des catholiques aux élections de mai doit être en partie attribué à la question congolaise.

L'étude qu'on va tenter n'est pas une étude complète sur

le Congo. Elle n'a pas même la prétention de toucher à toutes les questions secondaires qui se mêlent à la question principale, celle de l'annexion et des conditions de l'annexion[1].

On a voulu simplement, dans un aperçu d'ensemble, exposer la genèse et la formation de l'État indépendant. Dans cette esquisse, on a spécialement cherché à montrer comment s'est préparée la situation actuelle, grosse de dificultés de toute sorte, et aggravée encore par l'intervention étrangère, surtout anglaise. Le lecteur pourra ainsi se rendre compte de l'objet des débats parlementaires et diplomatiques, et en mieux comprendre les phases et le dénouement.

***

A la base et au sommet de toute l'œuvre entreprise et poursuivie depuis plus de trente ans, c'est un devoir d'absolue justice de placer le nom du souverain de l'État : « Ce sera, dit M. P. Leroy-Beaulieu, l'éternel honneur du roi Léopold d'avoir deviné l'avenir de cette partie du monde, de l'avoir préparé par d'immenses sacrifices, de ne s'être laissé envahir ni par la fatigue, ni par le doute qu'eussent pu susciter, chez un esprit moins ferme, les lenteurs et les mécomptes des débuts. Il mérite par là d'être compté au rang des plus grands souverains de ces temps comme créateur d'empire[2]. »

Le 12 septembre 1876, sur l'initiative privée de Léopold II, une *Conférence géographique* se réunit à Bruxelles : le résultat immédiat et tangible est la constitution de l'*Association pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique centrale*, qui sera connue surtout sous le nom d'*Association internationale*

1. Une simple annonce de librairie, extraite du *Mouvement géographique*, permettra d'apprécier la richesse de ce que l'on pourrait appeler *la Littérature congolaise* : « *Bibliographie du Congo*, 1880-1895. Wauters, *Catalogue méthodique de trois mille huit cents ouvrages, brochures, études et cartes relatifs à l'histoire et à la colonisation du Congo*. 1 volume grand in-8 de 409 pages. » Inutile d'ajouter que depuis 1895 la bibliographie du Congo s'est démesurément multipliée. M. Wauters a sans doute renoncé à en dresser le catalogue pour ces treize dernières années.

2. P. Leroy-Beaulieu, *De la colonisation des peuples modernes*, t. I, p. 264.

africaine[1]. Des comités nationaux se fondent, sans donner de grands résultats; et le comité belge lui-même, bien plus actif, ne retire pas grand fruit de ses efforts.

En janvier 1878, on apprend que Stanley vient de traverser l'Afrique de l'est à l'ouest, en aboutissant à l'embouchure du Congo. Les ardeurs et les espérances se raniment. Léopold II engage Stanley pour une nouvelle expédition, avec des vues à la fois commerciales et politiques.

Le 26 novembre 1878, est fondé un *Comité d'études du Haut-Congo* qui, en 1882, prendra le titre d'*Association internationale du Congo*. Au nom de ce *Comité*, l'expédition s'engage en Afrique. Stanley n'a que douze agents; mais, de 1879 à 1881, il va réaliser avec eux une œuvre considérable. Çà et là on établit des postes et l'on y exerce les attributions d'un vrai gouvernement, — celles que l'on se donne. Dans les régions que l'on traverse, on conclut avec les chefs des traités où est reconnue la suzeraineté des explorateurs.

Ce n'est pas tout. Le Comité belge, à la suite de la Conférence, organisa, de 1877 à 1882, une série d'expéditions où se distinguèrent Crespel, Cambier, Popelin, Van den Heuvel, Ramaekers, Becker, de Leu, Storms et Constant. Après Stanley, le capitaine belge Hanssen poursuivit l'exploration et l'occupation du Haut-Congo. Il fut aidé par les lieutenants belges Janssens, Liebrechts, Van Gèle, Coquilhat et quelques officiers étrangers. « Cinq années suffirent, dit Wauters (*l'Épopée congolaise*), pour pénétrer jusqu'au cœur du continent, pour nouer des relations pacifiques avec cent tribus nouvelles, traiter avec leurs chefs, fonder cinquante postes, jeter sur le haut fleuve quelques bateaux à vapeur. »

Aux missions scientifiques, on dut joindre de nombreuses expéditions d'un caractère moins pacifique, mais tout aussi nécessaires pour maintenir l'ordre, réprimer la traite ou les excès des chefs féroces. Citons celle de Dhanis pour réprimer la révolte des Arabes de Tippo-Tip et de Rachid sur les Falls et le Haut-Congo; celle de Nilis aux sources de Bahr-el-Gazal; d'Hanolet, dans le bassin supérieur du Chari, où se trouvait

1. Étaient présents à cette conférence : Nachtigal, Schweinfurth, Grant, Cameron, Rohlfs, Duveyrier, Lux, sir Bartle frère, sir W. Mackinnon, E. de Laveleye, Lambermont, Banning, etc.

le fameux Rabah; celle de Dhanis, à travers la forêt de l'Aruwimi, vers le Soudan égyptien, à la tête d'une véritable armée, dont une révolte de Batelela provoqua la déroute, révolte contre laquelle l'État dut lutter pendant de longues années. (Voir *le Mouvement géographique*, t. XXV, p. 231.)

C'est dans cette série d'actes qu'il faut chercher *les origines de fait* de l'État indépendant. Où est *le droit*, et sur quels titres repose-t-il ? Sur la conquête et l'occupation ? sur la libre reconnaissance des chefs des tribus[1] ?

Quoi qu'il en soit, il faut constater que *le fait*, s'il ne fondait peut-être pas un *droit réel immédiat*, en créait au moins *l'illusion*; ce qui devait, un jour ou l'autre, par la reconnaissance effective, amener *la réalité*.

En 1882, M. Duclerc, président du Conseil, en France, semblait considérer, dans une lettre à Léopold II, l'*Association* du Congo comme une personnalité juridique d'un caractère international. Même reconnaissance, le 22 avril et le 8 novembre 1884, de la part des États-Unis et de l'Allemagne. C'est l'illusion que l'on prend officiellement pour une réalité.

La Conférence de Berlin, où se trouvaient représentés quatorze États, allait établir publiquement l'état civil international du nouveau-né. En séance, la Conférence réglait les conditions où les nations signataires pourraient civiliser et... exploiter commercialement l'Afrique. Hors séance, M. Strauch faisait reconnaître par chaque puissance le pavillon de l'Association dont il était le président ; et puis, le 23 février 1885, sur le désir de Léopold II, « agissant en qualité de fondateur de l'*Association internationale* », communication était faite à la Conférence de l'ensemble de ces adhésions.

Lors de la clôture de la Conférence, les plénipotentiaires félicitèrent Léopold II de son œuvre ; ils félicitèrent le nouvel État qu'ils venaient de reconnaître authentique et légitime et firent toute sorte de vœux pour son avenir. De ces fées bienfaisantes, la plus considérable, sinon la plus

1. L'interrogation ne porte nullement sur l'existence même de ce droit, mais uniquement sur l'époque et le mode d'acquisition : ce point a son importance pour établir la valeur ou la nullité du décret de 1885, qui déclarait vacantes toutes les terres *non occupées* en ce moment par les indigènes.

gracieuse, fut le prince de Bismarck, qui le jour de la clôture formula l'horoscope suivant : « Le nouvel État du Congo est appelé à devenir un des principaux gardiens de l'œuvre que nous avons en vue ; je fais des vœux pour son développement prospère et pour l'accomplissement des nobles aspirations de son illustre fondateur. »

Dans la même séance, l'*Association* avait adhéré à l'*Acte général* de Berlin : elle signait comme État ; donc elle existait comme État, de par la volonté de la Conférence ; mais ici encore de quel droit ?

La question reste ouverte. Quelque réponse qu'on y donne, un fait est certain : l'État congolais sortait de la Conférence avec une reconnaissance officielle, avec des droits et des devoirs bien précis.

Les puissances signataires garantissaient sa neutralité ; mais lui-même, en vertu de l'acte de Berlin, s'engageait à assurer la liberté commerciale à toutes les nations, sans aucune espèce de privilège ; à protéger les indigènes, les étrangers, voyageurs ou commerçants, à assurer la liberté religieuse, à accepter la convention de l'Union postale universelle (Paris, 1878), « à recourir en cas de conflits à la médiation ou à l'arbitrage d'un ou de quelques-uns des États signataires[1]. »

Jusqu'à ce jour, Léopold II, tout en disparaissant derrière les diverses sociétés, aurait pu dire avec bien plus de vérité que Louis XIV : « L'Association africaine, le Comité d'études, l'Association du Congo... tout cela, c'est moi ! » La réalité allait se manifester bien vite par un acte qui permettrait au roi d'agir plus à découvert et surtout d'étendre le cercle des auxiliaires nécessaires. En avril 1885, après s'être mis d'accord avec l'*Association*, Léopold II était autorisé par

1. Le territoire abandonné à l'État se composait à peu près exclusivement du bassin du Congo : 2 750 000 kilomètres carrés, sur un total de 3 000 000 pour tout le bassin. Il forme une immense cuvette qui s'abaisse par terrasses successives vers son fond. Ce fond est parcouru par le Congo et ses affluents, On connaît les fameux « rapides » qui, à la descente des grandes terrasses, rendent le fleuve innavigable. Ces obstacles, d'ailleurs vaincus par les chemins de fer qui doublent ou doubleront les « rapides », n'empêchent pas le Congo et ses affluents de constituer un splendide réseau de voies navigables de 15 000 à 18 000 kilomètres.

la Chambre et le Sénat à prendre le titre de *Souverain* du Congo ; et, à partir du mois d'août, il notifiait officiellement aux puissances : « que les possessions de l'*Association internationale* formeraient désormais l'*État indépendant du Congo* ; que, d'accord avec l'Association, Sa Majesté en avait pris la souveraineté, et que l'union entre la Belgique et l'État indépendant était exclusivement personnelle. »

Union personnelle, cela veut dire que, si Léopold II était roi des Belges et souverain du Congo, la Belgique ne connaissait pas politiquement le Congo ; que la Belgique et le Congo étaient deux corps absolument séparés, et combien plus séparés moralement que physiquement : deux corps sous une même tête, le Roi-Souverain ! Cela veut dire que le Congo ne devenait ni une province, ni une colonie de la Belgique, et que les deux pays n'avaient pas d'intérêts communs.

Le souverain africain ressemblait d'ailleurs bien peu au roi européen. Léopold II, roi constitutionnel sur les rives de la mer du Nord, était, sur les rives de l'Atlantique, le souverain le plus absolu qui ait existé depuis l'antiquité orientale. N'ayant aucun compte à rendre au Parlement belge, n'ayant pas, — est-il besoin de le dire, — le moindre embryon de Parlement congolais, ayant tout juste à côté de lui une Commission administrative qui représentait tous les pouvoirs : législatif, judiciaire, exécutif, tout, sauf une opposition sérieuse, il pouvait à son gré arrêter les budgets, établir les impôts, porter des règlements administratifs, des lois...

⁂

Cette souveraineté absolue n'avait, au fond, rien d'enviable : elle ne conférait au souverain que la liberté de se tirer d'affaire tout seul.

Léopold II avait devant lui, au début, un territoire immense à explorer, à conquérir, à organiser, à administrer. Ses vingt millions de sujets étaient des sauvages, en très grand nombre adonnés à l'anthropophagie, fins appréciateurs de la chair humaine, de « la chair qui parle » ; des sauvages à peu près sans liens entre eux, sans autre organisation que celle des tribus toujours en lutte, sans autres

lois que celle de la bonne et de la mauvaise nature. Dans cette masse anarchique n'existait aucun des rouages qui composent, même sous sa forme la plus rudimentaire, la machine appelée État: pas de cadres d'administrateurs ou de fonctionnaires, pas d'armée, pas de finances, partant pas d'hommes. De l'argent, il fallut en emprunter, et l'on obtint assez péniblement du Parlement une trentaine de millions.

Les hommes non plus ne se montraient pas empressés d'accourir vers ce pays, dont ni les habitants inhospitaliers, ni le climat meurtrier, ni les ressources problématiques, ni l'avenir plus problématique encore ne les attiraient.

Sans doute, la Belgique fournit quelques excellents fonctionnaires et surtout d'excellents officiers ; mais l'ensemble de ces volontaires ne se recruta pas toujours dans l'élite du pays. De plus, on dut faire appel aux étrangers; et, naturellement encore, ceux-ci ne représentaient pas des éléments de tout premier choix.

Si l'on tient compte de ces difficultés matérielles, et si l'on songe que la période d'exploration, de conquête, de luttes contre la traite, contre les Arabes, dura une vingtaine d'années, on comprendra plus aisément les fautes commises, et on sera plus indulgent pour les abus très réels sans doute, mais parfois trop exclusivement mis en relief, surtout dans la presse anglaise.

Le but primitif du mouvement vers le Congo était d'ouvrir ce pays à la civilisation intellectuelle, morale, économique de l'Europe. Cette mission avait été reconnue officiellement par l'acte de Berlin.

Or, au bout de quelques années, sous la pression des nécessités immédiates toujours grandissantes, ce but fut relégué au second plan. Consciemment ou non, l'administration se transforma. Portant le nom d'État, elle s'en attribua les droits et les pouvoirs correspondants. Par la force des choses, elle fut en même temps une administration de colonie d'exploitation. Son objectif immédiat fut de tirer du pays le plus grand rendement possible ; et, ce qui est plus grave, elle eut, au service de ses entreprises commerciales, tous les privilèges, tous les droits, toutes les forces de l'État régulièrement constitué.

L'erreur la plus funeste, dans cet ordre d'idées, fut l'organisation de fait du régime foncier ; elle devait entraîner après elle de graves conséquences.

On conçoit sans peine que les formes et les signes de la propriété, chez les peuplades congolaises, lors de la constitution de l'État, n'étaient ni les mêmes partout ni bien nettement précisés. D'une manière générale, des espaces plus ou moins déterminés étaient, quant au sol lui-même, la propriété collective des divers groupes d'indigènes, le plus souvent sans doute des indigènes d'une même tribu. Dans ces terrains, les individus ou les familles choisissaient un terrain inoccupé pour y faire leurs cultures : les fruits de cette culture étaient la propriété privée des cultivateurs. Ceux-ci pouvaient, après une ou plusieurs récoltes, abandonner le terrain qui retombait dans la propriété indivise et collective, et exploiter un autre sol. Quant aux terres que personne ne cultivait, comme les forêts, elles étaient le bien de la collectivité, qui en conservait la propriété et l'usage indivis.

La question qui se pose est celle-ci : ces terres demeurées en fait indivises et que personne n'occupe et n'exploite pour son usage privé, doivent-elles être considérées comme possédées en vraie propriété collective, ou comme terres vacantes ? Si l'on songe à l'immensité du Congo et au petit nombre d'habitants ; si l'on songe encore que ces indigènes, ignorant toutes les complications de la civilisation, vivaient et se vêtaient à peu de frais, travaillaient le moins possible, et, par conséquent, cultivaient très peu de terrain, on voit toute la portée pratique de la question posée et de la réponse qu'on y fait.

A s'en tenir aux dires des missionnaires et des voyageurs, il semble bien qu'on doive traiter comme identiques en fait, au moins jusqu'à preuve du contraire, les limites de la *juridiction* du chef (de tribu) indigène, celles du *droit de chasse exclusive* et celles du *droit de propriété*. Les terres ne peuvent être supposées vacantes. Il ne suffit pas de reconnaître aux indigènes un droit de propriété complète sur les terres qu'ils cultivent et certains droits usagers : coupes de bois, chasse, pêche, sur le reste du territoire ; mais ces usages paraissent impliquer un *animus domini* parfait.

Il y avait lieu, à tout le moins, d'étudier la question avant d'en venir aux solutions pratiques. Or, que fit-on ? Une ordonnance du 1er juillet 1885 déclare : « Nul n'a le droit d'occuper sans titre des terres vacantes ni de déposséder les indigènes des terres qu'ils occupent; les terres vacantes doivent être considérées comme appartenant à l'État. »

Cette mesure n'a, en soi, rien de contraire à la pratique reçue dans toutes les colonies : l'État occupe toutes les terres vacantes, pour les protéger contre l'usurpation d'occupants étrangers et pour les administrer et les distribuer à bon escient.

Mais, en l'espèce, un premier tort de l'État fut d'élargir outre mesure la notion des terres vacantes et d'inaugurer par là un régime de quasi-monopole en matière de propriété. Les droits reconnus aux indigènes furent limités à la *possession*, qui dut être *démontrée par l'habitation et la culture*, ou encore par l'exploitation minière ; puis à la faculté de continuer la cueillette du caoutchouc. Les terres actuellement exploitées ne formant qu'une partie très restreinte de l'État, celui-ci s'appropria tout le reste.

Toutefois, ce tort n'eût pas eu de bien graves conséquences, si l'État se fût considéré comme le haut administrateur de son domaine et en eût dispensé les diverses parties en lots de propriétés privées aux indigènes et aux colons. Il eût ainsi développé la fortune privée et publique en favorisant et même provoquant les entreprises particulières.

En réalité, on connut, de 1885 à 1891, un régime assez libéral. L'initiative privée fut favorisée ; les agents de l'État firent à peine quelque commerce d'ivoire, en vue de nouer des relations avec les indigènes. Encore devaient-ils s'effacer dès qu'apparaîtrait le commerce libre.

Malheureusement, vers 1891, commence à s'établir une sorte de monopole d'exploitation. Le décret du 21 septembre 1891 et la circulaire qui l'accompagnait invitaient les agents à prendre « les mesures nécessaires pour conserver à la disposition de l'État les produits domaniaux, notamment l'ivoire et le caouchouc ». Par suite des diverses mesures prises en 1885 et surtout à partir de 1891, on aboutit à un régime singulièrement restrictif.

Les indigènes ont le droit de garder, parfois même d'étendre leurs cultures, si restreintes, nous l'avons vu ; ils peuvent aussi continuer l'exploitation des mines et le commerce du caoutchouc commencés *avant le décret de 1885*. Ajoutons que l'article 6 du décret de 1893 (9 août) leur reconnaît le droit d'étendre encore les cultures. Quant aux autres droits usagers de pêche, de chasse, de coupe de bois, ils sont plutôt tolérés que reconnus. Aussi le *rapport* de la Commission d'enquête, dont nous aurons à parler plus bas, résumera-t-il ainsi la situation pour une partie du Congo : « Même sur les terres occupées par eux, les indigènes ne peuvent disposer des produits du sol que *dans la mesure* où ils en disposaient avant la constitution de l'État. » (P. 251.) Quant au reste, l'État se l'attribue.

Un tel état de choses ne pouvait cependant se produire et se continuer sans protestations. Dès 1891 et 1892, les sociétés commerciales lésées réclamèrent ; là-desus, démission du gouverneur général, débats au Parlement et mesures de transaction qui allaient amener de notables modifications.

En vue de l'exploitation d'abord, il y eut en principe une *zone libre*, où indigènes et non indigènes pouvaient, à charge de redevances déterminées, récolter le caoutchouc. Ce régime de zone libre devait exister légalement jusqu'en 1901 ; depuis cette époque il paraît se poursuivre en fait, sinon en droit. En pratique, les concessions ont notablement restreint l'étendue de la zone libre.

Une deuxième zone, connue sous le nom de *Domaine privé*, fut plus spécialement considérée comme la propriété privée — avec tous les droits exclusifs qui en découlent — de l'État. Celui-ci se chargeait de la faire valoir directement.

Enfin, une troisième zone demeurait *réservée*, en attendant des dispositions ultérieures. Provisoirement, elle était soumise au même régime d'exploitation que le domaine privé.

Le droit de propriété devait s'élargir à son tour. Un arrêté du secrétaire d'État du 3 février 1898 détermina les parties, peu étendues, de terres domaniales à mettre en vente. Des portions plus considérables de terrain, prises sur la zone libre, furent livrées à des sociétés concessionnaires. C'est ainsi qu'en 1907 on comptait quatre-vingt-cinq sociétés com-

merciales, dont cinquante-sept belges, avec un capital de 143 332 000 francs.

Ajoutons que, dans ces derniers temps, on a permis aux indigènes d'ajouter à leurs propriétés une étendue de terrain triple de celle qu'ils occupaient.

Il faut enfin, à propos du régime foncier, dire un mot de la *Fondation de la Couronne*, parce qu'elle a marqué un nouvel envahissement de la zone libre et aussi parce qu'elle a, dans les derniers débats, attiré sur elle l'attention du pays et du Parlement.

Que représente au juste la *Fondation de la Couronne*? Un domaine territorial, absolument distinct du *Domaine privé*, dont l'étendue égale, modestement, environ neuf fois la superficie de la Belgique[1]. Il a été créé par décret du 8 mars 1896; mais il est demeuré inconnu jusqu'en 1902, et encore, même à cette époque, tous les voiles du mystère n'ont pas été soulevés. On peut bien présumer que les terrains qui le composent sont, en général, des terrains de choix; ils comprennent notamment, dit M. Cattier[2], « plus du quart de la zone caoutchoutière exploitée depuis dix ans (1 026 875 kmq)[2] ». Six mines à désigner plus tard lui sont attribuées.

La Fondation a une personnalité civile; elle est capable de posséder et a largement usé de cette capacité, soit en Belgique, soit en France où, n'ayant pas obtenu la personnalité civile, elle possède par tiers le magnifique domaine du cap Ferrat, sur la Méditerranée. Derrière cette personne civile, c'est le roi lui-même qui possède, non pas comme roi de Belgique, ni, semble-t-il, d'après certaines réponses faites en commission parlementaire, comme souverain du Congo, mais bien comme homme privé, en son nom et au nom de sa famille.

Quels sont les revenus de ce domaine? Nul, sauf le propriétaire lui-même, ne le sait de façon certaine et précise. Les estimations, jusqu'en 1906, ont oscillé, pour le chiffre total, entre 18 et 80 millions; pour le chiffre annuel, entre

1. Exactement 289 375 kilomètres carrés, selon M. Cattier; 252 300 kilomètres, selon M. de Smet de Naeyer.

2. *Étude sur la situation de l'État indépendant.*

4 et 9 millions. Nous aurons à reparler de la fondation; mais on ne pouvait la passer sous silence dans cette esquisse du régime foncier de l'État Indépendant.

De ce régime foncier, on voit quel régime commercial et économique doit fatalement découler.

L'acte de Berlin avait stipulé (chap. I, art. Ier) « une complète liberté » de commerce pour toutes les nations. L'article 5 disait : « Toute puissance qui exerce ou qui exercera des droits de souveraineté dans les territoires susvisés ne pourra y concéder ni monopole ni privilège d'aucune espèce en matière commerciale. »

En réalité, l'État, devenant le propriétaire que l'on sait et exploitant lui-même ses terres, porte du coup une atteinte indirecte aux dispositions citées. Ainsi que le fait remarquer le docteur G.-K. Anton[1] : « Le monopole de la récolte des produits domaniaux implique, là où il s'exerce, le monopole du commerce de ses produits, non pas en droit et au point de vue formel, mais en fait et comme conséquence du premier. »

Le monopole de la récolte porte en effet sur les objets même d'échange et de commerce. De son droit souverain, l'État se confère les privilèges utiles en matière de tarifs de transports; il s'exempte des droits de douane...

*
* *

Une autre conséquence du système financier congolais, c'est la situation faite aux indigènes. Nous touchons ici au point le plus vif et le plus délicat de la question congolaise, à ce que les Anglais ont appelé à l'envi les *Congo atrocities*; à ce qui a amené la création de la *Congo Reform Association;* soulevé, dans la presse et le Parlement anglais, des protestations indignées, des menaces ouvertes d'intervention pour venger les droits de l'humanité...

Critiques et attaques se sont produites aussi en Belgique, dans tous les partis, depuis les socialistes du *Peuple*, jusqu'aux conservateurs du *Patriote*.

1. *Politique domaniale et agraire de l'État indépendant du Congo.*

Si l'attaque a été vive, la défense ne l'a été guère moins. Tels *congolais* des plus exaltés ont accusé leurs adversaires d'être vendus à l'Angleterre ; à quoi les *anticongolais* ont répondu en les accusant d'être vendus à l'État Indépendant.

Où chercher et trouver la vérité?

Quoi qu'il en soit du nombre et de la gravité des « Congo atrocities », il n'est peut-être pas oiseux d'établir au préalable les responsabilités.

Ce n'est pas à la nation belge qu'il faut imputer les excès commis ; ce n'est pas au Parlement ; ce n'est pas au ministère. Les uns et les autres étaient également désarmés, ils étaient aussi impuissants pour empêcher le mal que pour le produire. L'État du Congo, malheureusement pour lui, était indépendant.

La cause lointaine des maux constatés, ce sont les circonstances où l'État s'est constitué et a dû se développer; c'est la manière dont il a organisé le régime foncier et commercial; ce sont les conditions où il a dû trop souvent recruter le personnel chargé de mettre en vigueur un régime mal conçu et mal appliqué.

L'État est propriétaire et met ses terres en régie ; lui-même fait cultiver son bien, récolter ses produits, les fait transporter pour les vendre.

Mais avec quels bras? — Avec les bras de ses sujets. Sans doute, le Congolais n'est pas un serf attaché à la glèbe. Il est citoyen libre de l'État Indépendant. Mais, comme citoyen, il paye l'impôt, et la principale forme de cet impôt, c'est son travail, c'est sa sueur. La mise en valeur du domaine se fait par les prestations, par le *travail forcé!* Longtemps cet impôt de la main-d'œuvre reste sans limites bien précises. La consigne est donnée au secrétaire d'État de « prendre toutes les mesures qu'il jugera utiles ou nécessaires pour assurer la mise en exploitation des biens du domaine privé » (5 décembre 1892).

L'État étant propriétaire veut obtenir les revenus qui lui sont indispensables et qu'il lui est absolument nécessaire de se créer, s'il veut se développer et même s'il veut vivre. Le régisseur-fonctionnaire, chargé de faire valoir les propriétés, doit mettre son zèle à accroître le rendement immédiat et,

pour y travailler, il a à son service les droits et les pouvoirs de l'État. C'est bien la situation la plus délicate et la plus périlleuse qui puisse se présenter. S'étonnera-t-on que des abus se soient produits, même après la réglementation, bien améliorée, qu'introduisit le décret du 18 novembre 1903?

Ainsi, en principe, d'après l'article 2, chaque indigène adulte et valide doit fournir, tous les mois, des prestations de quarante heures de travail effectif. A ce travail est d'ailleurs assigné un prix minimum, le prix des salaires locaux courants. La détermination des prestations est fixée, chaque année et pour les diverses régions, avant le 1er septembre, par le commissaire du district.

L'impôt est fourni de diverses manières : ici en corvées, portage, pagayage, coupe de bois, travaux de route; là en produits naturels, arachides, caoutchouc; ailleurs en produits de l'élevage, volaille, chèvres, porcs, en produits de la chasse ou de la pêche. Les produits sont eux-mêmes ramenés aux quarante heures par une estimation qui se fonde soit sur leur valeur marchande et le prix de la journée de travail, soit sur le temps présumé qu'il faut pour les obtenir.

On sent bien que les déterminations de l'impôt laissent la porte grande ouverte à l'arbitraire dans l'appréciation des équivalences, dans la manière même de compter les heures de travail effectif. A quel chiffre de jours et de semaines peuvent s'élever les quarante heures de travail, ou de portage, s'il faut aller les faire à plusieurs journées de marche, et si l'on ne compte que les heures de marche avec charge ! Que de dommages causés à l'ouvrier congolais, si on le transporte d'office dans des régions éloignées, et si, au cours de ces voyages, il n'est que peu ou mal nourri ! Les excès devaient se produire infailliblement et se produisirent en effet. On en possède des preuves que l'État Indépendant lui-même ne saurait récuser.

Depuis longtemps, les échos lointains, vagues, souvent contradictoires, des abus qui se passaient là-bas, entretenaient une sorte d'énervement dans l'opinion publique. Cet état se trouvait aggravé du fait de la campagne très active que menaient les journaux anglais contre les « atrocités du Congo ».

En 1904, Léopold II, pour en finir avec des imputations qu'il jugeait calomnieuses, nomma une Commission d'enquête, qu'il chargea d'aller sur place vérifier les faits allégués. La Commission, composée de M. Janssens, belge, avocat à la Cour de cassation de Bruxelles, de M. Nisco, italien, président de la cour d'appel de Boma (Congo) et de M. Schumacher, suisse, conseiller d'État de Lucerne, ouvrit, à travers une partie du Congo, une enquête qui dura du début d'octobre 1904 au 13 février 1905. Le *Rapport* de la Commission, publié en novembre 1905, tout en détruisant pas mal de légendes et en dégageant les responsabilités de l'État lui-même, constata malheureusement, à n'en pouvoir douter, de graves et nombreux abus.

Il y était déclaré nettement : « Plutôt que sur des faits pris isolément, la Commission a arrêté son examen aux abus qui avaient un caractère général. » (*Rapport*, p. 147.)

On y montrait quantité de Congolais appauvris par les impôts (p. 177 *sqq.*), réduits à négliger leurs propres cultures (p. 177), afin de satisfaire au fisc qui possède déjà presque tout le territoire, mal payés pour un travail qu'on n'essaye pas d'alléger par les perfectionnements si faciles à importer d'Europe (p. 179, 180); payés, non en monnaie, mais en marchandises parfois de nulle valeur dans la région (p. 166); astreints à des corvées épuisantes (p. 189); soumis à l'État, non pas seulement dans l'accomplissement de sa mission tutélaire, mais dans son rôle de trafiquant; soumis, ce qui est pire, à certaines compagnies commerciales investies d'un pouvoir délégué de contrainte (p. 228); terrorisés par les sentinelles noires qui s'installent dans les villages dont ils haïssent la population (p. 197, 200); frappés dans leurs biens, leurs femmes, leur personne, si les prestations ne répondent pas aux exigences (p. 189, 194 etc.).

Les traits du tableau ne sont assurément pas flatteurs. On peut bien, pour ne rien exagérer, faire observer que les territoires où la Commission a fait son enquête forment une faible partie du Congo; que les abus relevés ont été signalés spécialement dans les régions du caoutchouc, exploitées par les fonctionnaires de l'État; que le reste du pays se trouve dans les conditions normales de toute colonie, ni meilleures

ni pires. Mais même sous le bénéfice de ces réserves nécessaires, on s'explique fort bien l'émotion publique à l'apparition du *Rapport*.

Le Roi-Souverain touchant du doigt la nécessité d'opérer des réformes, les prescrivit promptement; elles firent l'objet des décrets de juin 1906.

* * *

S'il est injuste d'exagérer les accusations portées contre l'administration du Congo, il ne le serait pas moins d'oublier l'œuvre déjà réalisée. On a supprimé la traite, faite par les Arabes qui infestaient la plus grande partie du territoire ; du coup, on a supprimé aussi les pillages, les meurtres et les incendies qui marquaient le passage des Arabes. On a supprimé les sacrifices humains, défendu les guerres entre tribus, lutté contre le cannibalisme, fait régner la sécurité dans les divers territoires.

Tout cela s'écrit en quelques lignes, mais la réalisation de cette œuvre de police et de sécurité a demandé des années d'efforts patients et courageux, et elle a apporté un immense bienfait qu'apprécient ceux-là seuls qui en sont privés. Parallèlement à cette tâche, on a poursuivi le développement administratif du pays. « Le territoire a été divisé en districts, chaque district en zones, subdivisées en secteurs. A chaque secteur, ont été rattachés un certain nombre de postes dont relèvent plus directemeut les chefferies indigènes. La force publique est devenue une force exclusivement nationale. Le nombre des agents a été successivement augmenté. Parmi eux, les Belges ont toujours été les plus nombreux. De 441 en 1895, leur nombre s'élève à 669 en 1905 et 907 en 1908[1]. »

Qu'on n'aille pas croire, du reste, que ces cadres de fonctionnaires sont des cadres utiles tout au plus aux fonctionnaires qui ont le bonheur d'en faire partie ; que le Congo belge est, comme tant de colonies de certain peuple, une colonie de peuplement... pour fonctionnaires seuls, ou une colonie d'exploitation pour les étrangers.

Voici là-dessus les chiffres du *Rapport* (p. 13) de M. de Lants-

1. *Rapport* de Lantsheere, p. 4, *sqq*.

heere : « Au Congo, sur 85 Sociétés commerciales existant en 1907, 57 étaient belges, avec un capital de 143 332 000 francs, et 28 étrangères, avec un capital d'environ 40 millions. Or, il n'y avait, en 1886, que 6 Sociétés commerciales, et en 1902, 62. »

Quant au commerce, citons les chiffres fournis par M. Renkin, ministre de la justice, dans son discours du 25 avril 1908 à la Chambre des Représentants :

« Le mouvement commercial entre la Belgique et le Congo a atteint, en 1906 : à l'exportation, 15 285 000 francs ; à l'importation, 54 304 000 francs, soit un total de 69 589 000 francs. »

De ce mouvement d'affaires, le pays lui-même a retiré de nombreux avantages. Qu'il suffise d'en appeler au témoignage, en quelque sorte forcé, d'un adversaire de l'État Indépendant. Dans son *Étude sur la situation de l'État Indépendant*, M. Cattier ne ménage pas ses critiques ; son opinion n'en a donc que plus de valeur, quand il reconnaît qu'un « prodigieux effort a été accompli pour mettre le pays en valeur ». Il cite « des villes qui rappellent nos plus coquettes stations balnéaires : Matadi, où arrivent les bateaux de mer, et Léopoldville, le grand port fluvial, avec le mouvement de ses chantiers qui font penser à nos industrieuses cités européennes ; ces vicinaux du Mayumbé, ce chemin de fer des Cataractes, construit dans la région la plus accidentée ; celui des Grands-Lacs, tracé au cœur de la forêt équatoriale, ces quatre-vingts steamers qui sillonnent le Congo et ses affluents, ce service régulier de communications postales, cette ligne télégraphique qui atteint un développement de 1 290 kilomètres... »

Pourrait-on encore passer sous silence, et ne faudrait-il pas plutôt signaler au premier rang les immenses bienfaits dans l'ordre intellectuel et moral, que l'évangélisation catholique a apportés aux nègres du Congo sous les auspices de l'État Indépendant ?

Le mouvement des missions belges, commencé en 1888, s'est rapidement accru et embrasse maintenant l'universalité des territoires de l'État. On trouve les missionnaires de Scheut dans le Bas et le Moyen-Congo, et dans le Kassaï ; les Pères Blancs, au Tanganika et dans la Province orientale ; les

Jésuites, dans le Moyen-Congo et dans le Kwango; les Prémontrés, dans l'Uelé; les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, dans l'Aruwimi, les Stanley-Falls et le Haut-Ituri; les Rédemptoristes, dans la région des Cataractes; les Trappistes, dans des centres de l'Équateur et des Bangala; les Pères du Saint-Esprit à Lendive; les Pères de Mill-Hill à Lulonga et Bokakata (Équateur). Ces religieux sont aidés, spécialement auprès des enfants et des femmes, par les sœurs de Charité, les sœurs Franciscaines missionnaires de Marie, les sœurs de Notre-Dame, les sœurs Blanches et les sœurs Missionnaires du Précieux-Sang.

On peut, par cette longue énumération, essayer de se représenter les efforts innombrables tentés par ces légions de missionnaires de tout nom, pour instruire, moraliser, soigner, consoler, pour relever et élever de toute manière cette pauvre race nègre, si profondément dégradée jusqu'à ces dernières années.

Au total, si l'on veut mettre en regard les abus et les bienfaits, ce que l'on pourrait appeler le passif et l'actif, dans l'œuvre de cet éphémère État congolais, on trouvera peut-être que l'excédent d'abus, s'il est réel, n'est pas beaucoup plus considérable au Congo qu'ailleurs. Les abus ne sont-ils pas la rançon comme fatale des bienfaits qu'apporte en général le civilisateur au civilisé? On le croirait volontiers, à parcourir l'histoire de beaucoup de colonies, à leurs origines. Quoi qu'il en soit de cette loi fatale, trop facile à expliquer par les vues intéressées et la faible dose de christianisme des conquérants, il n'est pas bien sûr que la civilisation importée et imposée dans les diverses colonies, du quinzième au vingtième siècle, n'ait pas éte vendue tout aussi cher aux indigènes de toute couleur et de tout pays.

D'ailleurs, si elles ont peut-être manqué parfois de mesure et de justice, les protestations violentes contre l'État Indépendant auront du moins amené cet heureux résultat: imposer enfin, comme une immédiate nécessité, la solution obstinément retardée d'un problème depuis longtemps pressant, l'annexion du Congo.

Cette solution sera-t-elle affirmative? Il semble bien, en dépit de toutes les difficultés.

Cette solution est-elle désirable, et pour le Congo et pour la Belgique? Oui, encore, semble-t-il.

Quelles seront les conditions de l'annexion qui se discute?

Ce problème et cette solution seront l'objet d'un prochain article.

P. CASTILLON.

LE LIBAN ET SON ROLE GÉOGRAPHIQUE

EN SYRIE [1]

I

L'Égypte, on l'a dit, est un présent du Nil. Rien de plus exact que cette expression dont la paternité remonte au moins jusqu'au vieil Hérodote. L'étroite vallée où coule le grand fleuve africain n'est qu'une lente conquête et comme une création du Nil, création se poursuivant pour ainsi dire sous nos yeux.

Supprimez le Nil : que restera-t-il en Égypte ? Un long ruban de sable, tendu du nord au sud, entre deux régions de sécheresse et de désolation ; au lieu de l'oasis du Delta, verte comme un morceau de la Flandre, transportée sous le ciel des tropiques, les yeux n'apercevront plus qu'un coin du désert, une rive basse, plate, à peine visible au-dessus des flots, où l'onde marine croupit dans des lagunes empestées sous l'action d'un soleil de feu. Voilà l'Égypte sans le Nil. Nous ajouterons : voilà ce que serait notre Syrie sans le Liban.

Géographiquement parlant, cette dernière contrée était condamnée à former le prolongement nord-ouest de la péninsule arabique, dont les sables l'enserrent comme dans un étau au sud et à l'orient. Si les vagues de cet océan, presque aussi mouvantes que celles de la mer, ne parviennent pas à inonder le pays, à rejoindre les dunes du rivage méditerranéen, cela est dû uniquement à l'interposition d'une puissante barrière, atteignant dans la Syrie centrale sa plus grande élévation. Depuis le coude septentrional de l'Oronte jusqu'à la mer Rouge, depuis la dépression d'Antioche jusqu'à la péninsule du Sinaï, une montagne centrale et continue barre tout de sa masse omniprésente : tel l'Apennin dans la pénin-

1. Conférence donnée à la Faculté orientale de Beyrouth.

sule italienne ! A la hauteur de Tripoli-Homs, cette longue chaîne se disloque pour former deux massifs, courant parallèlement à la mer; deux grands blocs allongés, que sépare une large dépression : sur la Méditerranée, le bloc du Liban; sur la façade désertique, le bloc de l'Anti-Liban; entre les deux, la trouée de la Bqâʿ avec son prolongement : la profonde faille du Jourdain.

Ces chaînes jumelles, comme de puissantes digues, tiennent en respect les flots de l'océan de sable. Écrans gigantesques, elles condensent sur leurs flancs l'humidité de la mer, produisent la pluie, emmagasinent en de vastes réservoirs souterrains les eaux et les neiges de l'hiver et les restituent sous forme de sources, de lacs et de rivières.

Nous pourrions nous arrêter à dépeindre l'aspect pittoresque du Liban, la variété de ses paysages tantôt gracieux, tantôt sévères, le charme de ses vallées, pleines d'ombre et de mystère, ses grottes profondes, ses mers souterraines; faire le dénombrement de ses sources cristallines, de ses cascatelles fumantes, des ruines mélancoliques et des innombrables débris de l'antiquité, épars sur ses flancs ou couronnant le sommet des plateaux. A quoi bon ? Comme nous, vous goûtez l'harmonieuse forme de ces montagnes, ample chaîne aux grandes lignes souples et nonchalantes, baignée dans une vaporeuse lumière, semée partout de petits cubes blancs, de chalets, de villages et de couvents, d'ordinaire perchés sur les hauteurs; le charme, l'impression de calme profond et légèrement paresseux que donne ce paysage; l'éclat de cette lumière, noyée dans une gaze transparente de brume; la grandeur des lignes, les contours de la côte fuyant avec des échancrures pittoresques vers l'antique Sidon, ou remontant par les courbes gracieuses de la baie Saint-Georges vers la ville d'Adonis, « la sainte Byblos ».

La ravissante montagne, et combien variée ! Nous sortons de l'hiver, cet hiver que les chaleurs présentes nous font paraître déjà lointain. Rapprochons quelques instants de nous cette vision hivernale, ne fût-ce que pour nous procurer une illusion de fraîcheur. Pendant deux ou trois mois, la plaine, la montagne paraissent s'endormir, non pas du sinistre engourdissement, qui caractérise l'hiver du Septentrion. Ici,

c'est un repos partiel et confiant, une détente après la longue et trop monotone vibration de l'azur pendant la saison d'été. Voici la première neige sur le front chenu du Sannîn : derrière le beau golfe Saint-Georges, étincelant et chaud, la grande muraille se dresse, se développe, pâle, incertaine, indéfinissable, moitié rosée, moitié violette, comme une écharpe couleur d'iris. Le soir, la montagne prend des teintes d'améthyste, et, sur cet écran, tous les villages, dont les vitres s'enflamment aux feux du couchant, projettent un semis de braises ardentes.

L'avez-vous parfois contemplée par une claire matinée de printemps, aux premières lueurs du jour? Sur les flancs du géant syrien, les ombres éparses contrastent avec le rayonnement des crêtes, baignées dans les feux du soleil levant[1]. Les vapeurs de l'espace prêtent aux cimes lointaines, se profilant sur le ciel bleu, une transparence aérienne, mélange de grâce et de majesté ! Car à la douceur vient s'ajouter la force que donnent l'élévation, les puissants contours du sommet et les escarpements des pentes. Çà et là, au lieu de la verdure touffue, un peu lourde des paysages suisses et tyroliens, suintant l'humidité et les rhumatismes, une sobre végétation, des bosquets et des groupes d'arbres jettent leur note gaie et tantôt sombre sur cet harmonieux tableau.

Mais rien peut-être n'est comparable aux belles et calmes soirées de novembre dans le Liban; c'est l'automne, fugitive saison que nous n'avons guère le temps d'apprécier à Beyrouth. A cette époque, l'air est suave et rafraîchi par les ondées, tombant aux environs de la fête de la Croix. Le soleil descend sur la mer, sa lumière mourante donne aux hauts sommets un aspect diaphane, comme si l'énorme masse se métamorphosait en une légère draperie rose, flottant dans les cieux. Aux flancs des collines, sur les paliers et les terrasses, dévalant en pente douce vers la Méditerranée, les pâles oliviers, les pins verts demeurent immobiles, sombres et bril-

1. Le géologue Diener signale également pour le Liban « la magnificence des couleurs, dont l'Européen, habitué au coloris mat de sa patrie, peut à peine se faire une représentation. Ce ne sont pas les formes, mais les tons qui impressionnent dans les paysages de l'Orient. Pourtant, maint panorama du Liban est beau dans la plus entière acception du mot. » (*Libanon*, p. 147.)

lants à la fois, saturés d'une lumière intense, paisible, égale. Au pied de leurs troncs puissants, entre les rochers gris pâle ou couleur de pierre ponce, des crocus apparaissent timidement. Des femmes à long voile blanc descendent à pas lents vers les sources pour y puiser l'eau du soir; l'angélus tinte à quelque église de village. Comment ne pas se remémorer les vers suavement mélancoliques de ce pauvre Gabriel Vicaire ?

Cloches, qui riez quand l'aube s'allume,
Cloches, qui pleurez quand le jour s'enfuit,
Angélus du soir, perdus dans la brume,
Glas des trépassés qu'emporte la nuit...

Cloches qui courez au ras des prairies,
Cloches qui frôlez la cime des bois
Sur l'aile d'argent de vos sonneries,
Emportez mon âme au ciel d'autrefois !

A vos pieds, dans le silence universel, s'étend un coin du monde, Beyrouth, la gracieuse cité syrienne, mollement étendue, comme une odalisque rêveuse, au milieu de la riante ceinture de son grand bois de pins et de ses jardins verdoyants; plus près, des campagnes, des plaines ; au loin, des promontoires, des plages de plus en plus vagues et grêles ; et à l'infini, les horizons de la Méditerranée tièdes et lumineux, les miroirs placides de la mer, bleus et veinés de rose et de blanc dans la pourpre fluide que versent les rayons obliques du soleil couchant.

C'est la poésie de la montagne, décor d'une incroyable variété et dont la féerie se renouvelle sans cesse sous nos regards éblouis !

Mais il est d'autres avantages plus réels, plus pratiques, que la Syrie doit au Liban. Leur développement pourrait fournir la matière d'un chapitre de philosophie géographique ou de géographie philosophique, comme on voudra, tellement leur considération élargit l'horizon de la pensée humaine, l'initie en quelque sorte aux mystères du plan providentiel. Sans élever notre vol si haut, nous allons insister sur le rôle bienfaisant du Liban et détailler les avantages dont la Syrie lui est redevable.

II

On a reconnu depuis longtemps l'importance des terres hautes dans l'économie générale du globe. C'est surtout dans les pays chauds que cette économie éclate d'une manière sensible. Par leur élévation, les hautes terres portent le Nord au sein même du Midi ; elles rapprochent et étagent sur leurs versants les climats de notre planète et les saisons de l'année. Les plateaux montagneux sont pour ainsi dire de petits continents émergeant du milieu des plaines ; ils offrent dans l'ensemble de leurs phénomènes, dans la faune, dans la flore qu'ils abritent, comme un résumé de ceux de la terre entière ; ce sont autant de microcosmes. Centres vitaux de l'organisation planétaire, ils arrêtent les vents et les nuages, épanchent les eaux, modifient tous les mouvements qui s'accomplissent à la surface du globe. Grâce au circuit incessant établi entre les saillies du relief continental et les deux océans ; des eaux et de l'atmosphère, les climats échelonnés sur les flancs des plateaux se mêlent diversement et mettent continuellement en rapport les unes avec les autres les flores, les faunes, les nations et les races d'hommes [1].

Voilà la destinée des montagnes dans l'organisation providentielle de notre globe. Mais, pour sortir des généralités, venons-en directement à notre Liban et examinons le rôle bienfaisant qu'il joue en Syrie. Il n'avait pas échappé à l'attention de nos ancêtres païens, et leur reconnaissance outrée était allée jusqu'à transformer en divinité la montagne tutélaire. Là où nous n'admirons qu'une prodigieuse manifestation des forces de la nature, eux se prosternaient et, à genoux, vénéraient le Baal-Liban. L'erreur humaine, renfermant toujours une parcelle de vérité, ne pouvait mieux signaler les bienfaits que la Syrie reçoit du Liban [2]. Nous les diviserons en quatre classes : en d'autres termes, nous considérerons les services rendus par le Liban sous le rapport : 1° de l'hydrographie ; 2° de la faune et de la flore ; 3° de la climatologie ; 4° de l'ethnographie [3].

1. Élisée Reclus, *la Terre*, t. I, p. 128-131.
2. Sur le Baal-Liban et les dieux montagnes en Syrie, cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, t. V, p. 332, 351.
3. Cf. Diener, *Libanon. Phys. Geogr, und Geologie von Mittel-Syrien*, p. 60.

III

Pour l'hydrographie, nous pouvons être court : ayant déjà signalé le rôle de condensateur gigantesque joué par l'imposante muraille du Liban.

Plus favorisée que la Palestine, sa voisine méridionale, la Syrie proprement dite se trouve abondamment pourvue de sources. Or, en Orient, avec la répartition inégale et l'insuffisance du régime des pluies, étant donnée surtout l'action du soleil, sans cesse soustrayant au sol l'humidité nécessaire au développement de la vie organique, la fertilité du sol, par conséquent l'épanouissement de la vie sociale et économique, sont étroitement liés à la présence des eaux courantes. Sur leur passage, elles créent comme par enchantement de merveilleuses oasis, des jardins paradisiaques ; viennent-elles à disparaître, c'est pour laisser après elle la solitude et la mort.

Ce que l'on est convenu d'appeler le désert en Syrie, une expression — soit dit en passant — plutôt économique que géographique, ce n'est pas nécessairement une plaine sablonneuse, dépourvue de végétation et impropre à la culture, mais plutôt la steppe, sorte de maquis asiatique que n'atteint pas le flot fécondant, descendu de la montagne ; espace parcouru par le nomade et dévasté par ses troupeaux. Là où manque l'eau, la population sédentaire cède forcément la place au demi-civilisé, au Bédouin, « portant, si j'ose le dire, le désert avec lui[1] ».

On comprendra donc « la vénération qu'ont pour les sources les habitants des contrées brûlantes dont le sol est aride et le ciel embrasé. Sur les limites des déserts et dans les oasis, l'eau jaillissante est rare et l'on en sent d'autant mieux l'inestimable prix. Cette maigre source qui s'échappe de la fente d'un rocher, c'est elle qui nourrit les herbes, les graines et les fruits nécessaires à la subsistance de la tribu. Que l'eau vienne à tarir et la population est obligée d'émigrer aussitôt, sous peine de mourir de faim et de soif[2]. »

Périodiquement visitée par les fléaux de toutes sortes : les

1. Renan.
2. E. Reclus.

invasions, la peste, les tremblements de terre, la Syrie n'a jamais tardé à se relever des désastres qui l'ont atteinte au cours de son histoire longue et mouvementée; jamais elle n'a pu être ruinée au même degré que la Perse, la Mésopotamie et l'Afrique du Nord. Cette situation privilégiée, elle la doit à la merveilleuse structure, à l'orientation providentielle de son massif central, sorte d'immense épine dorsale, traversant le pays du nord au sud. Que la Méditerranée constitue la grande réserve d'humidité pour les régions situées le long de cette mer intérieure, pas n'est besoin de le démontrer. D'autre part, comme de longues observations ont permis de le constater, les neuf dixièmes des chutes d'eau coïncident avec le vent d'ouest. Pour précipiter les nuages, il suffit de la rencontre d'un obstacle convenablement orienté et assez élevé pour les arrêter au passage. Le Liban remplit ces conditions, avec sa muraille rocheuse d'une hauteur moyenne de 2 000 mètres, tournée vers le couchant. En Phénicie, tout regarde vers la mer; c'est la direction qu'affectent les vallées : cette orientation nous aide à comprendre pourquoi toute la vie économique du pays a toujours dépendu de la Méditerranée[1]. Les points culminants de cette épine dorsale, l'Hermon, le Sannîn, le plateau des Cèdres s'arrondissent à leurs sommets en cuvettes, en entonnoirs de 20 à 70 mètres de profondeur sur 100 à 300 mètres de largeur. Là s'amoncellent les névés ou neiges de l'hiver, glacières inépuisables, suffisantes pour éteindre la soif, non seulement des habitants de la Syrie, mais de toute l'Asie antérieure[2]. Le fond sur lequel reposent ces champs de neige, ainsi que toute la chaîne libanique, se compose en majeure partie de puissantes couches d'un calcaire friable et poreux, fonctionnant comme un filtre gigantesque. Dans le sous-sol, de nombreuses solutions de continuité s'élargissent en tunnels, en canaux de formes irrégulières

1. Cf. Ritter, *Erdkunde*, t. XV, p. 19.

2. Les neuf dixièmes des eaux de la Syrie ne sont pas utilisés. Contentons-nous de quelques exemples. La source vauclusienne de Râs al-'Aiin près de Tyr va se déverser dans la mer; l'énorme masse des eaux de la vallée du Baradâ, après avoir, il est vrai, arrosé la Damascène, forme, à l'extrémité orientale de cet oasis, des marais pestilentiels ; la ville de Homs meurt de soif à une demi-heure de l'Oronte, à deux heures d'un vaste lac bleu. L'antiquité savait mieux tirer parti de telles ressources.

où glissent des rivières silencieuses; par endroits, les eaux dans leur travail séculaire, agrandissant leur prison, ont formé d'immenses cavernes, lacs souterrains, véritables réservoirs où viennent s'emmagasiner les eaux des pluies et des neiges de l'hiver.

Constater que le principal des fleuves syriens, l'Oronte, sort des flancs du Liban, c'est montrer comment l'influence bienfaisante de la montagne s'étend bien au loin, au delà de la sphère immédiate d'action du massif montagneux, jusqu'aux pieds du colosse taurique. On lui doit l'existence de cette voie historique, formée par la fertile vallée de l'Oronte; elle explique la vie intense des villes, jadis capitales d'empire, qui jalonnaient son cours : Laodicée du Liban, Emèse, Aréthuse, Épiphanie, Larissa, Apamée, Antioche et Séleucie, remplacées de nos jours par les villes, encore importantes, de Homs, de Hamâ et d'Antâkia. Sans le Liban, la plupart des rivières syriennes : le Baradâ, le Jourdain, le Laitâni, les fleuves côtiers de la Phénicie, n'existeraient pas, ces cours d'eau étant seulement les émissaires des lacs souterrains des deux Libans. Il faut en dire autant de la Damascène, de la superbe plaine de la Célésyrie et de la côte maritime, depuis Tyr jusqu'au nord de Tripoli : la fertilité de leurs champs, la verdure de leurs vergers ne sont entretenues que grâce aux eaux descendues du Liban. Nous pouvons ajouter : champs et jardins se sont littéralement engraissés de la moelle du Liban. Dans leur travail séculaire, tandis que les hydrométéores nivelaient le sommet de la montagne, en sculptaient la façade, modelaient les revers, les eaux se chargeaient de descendre les déchets, ces millions de mètres cubes dans les plaines. Non seulement leur limon inépuisable, mais encore le sous-sol, sur lequel il repose, sont des dons, de véritables créations de la montagne : je m'explique.

D'après une loi de la géographie plastique de la Syrie, le Liban et la côte maritime, symétriquement orientés, suivent la même direction et gardent un parallélisme presque constant. Ainsi à un retrait de la montagne correspond sur le rivage une baie ou un golfe, pénétrant dans l'intérieur des terres; à un avancement du Liban un éperon rocheux, un cap, une langue de terre, empiétant sur la Méditerranée.

Nous remarquons cependant des infractions à cette loi générale : à l'embouchure des torrents et des fleuves côtiers de l'ancienne Phénécie, le continent a fait des conquêtes sur les flots ; des plaines s'y sont formées ou plutôt des ébauches de plaine. Ces empiétements de la terre ferme sont surtout sensibles aux environs de Tripoli. A la place du golfe profond, dont les eaux ont primitivement baigné le pied des derniers contreforts du Liban, s'étendent des jardins avec une végétation subtropicale : des orangeries, des palmeraies, de luxuriantes plantations de cannes à sucre.

Si, par suite de ces modifications plastiques, le parallélisme primitif, la symétrie originale de la double ligne du rivage et des montagnes a cessé d'être aussi frappante, cela est dû à l'intervention des agents hydrographiques : nous voulons dire des rivières et des torrents descendus du Liban. Car les eaux n'exercent pas seulement une action destructive; selon la pittoresque expression d'Hérodote, on connaît aussi des *fleuves travailleurs*[1], et voilà des siècles que les torrents libanais méritent cette qualification d'une si frappante originalité. Leurs alluvions ont commencé par combler le fond des baies et des criques, dont les courbes gracieuses s'insinuaient jadis, le long des caps dentelés, jusqu'à l'intérieur des terres. Sous l'influence des courants, rasant la côte, et des vents d'ouest soufflant du large, il s'est formé, à l'entrée des golfes où nos rivières se déversent, un bourrelet de sables, une barrière de dunes de médiocre élévation, mais suffisant à amortir les coups de bélier du flot marin. Derrière ce rempart, les rivières libanaises ont achevé leur travail séculaire, sans cesse dépouillant la montagne au profit de la plaine, y charriant d'énormes couches de sable, de pierrailles, de boue, d'humus et de débris végétaux.

Ainsi se sont ébauchés les deltas minuscules des embouchures fluviales, les champs qui fertilisent les estuaires de nos torrents; c'est l'histoire de la formation des plaines de Djoûnî, de Saïda, de Dâmoûr, des bandes de terre servant d'assiette aux antiques cités phéniciennes et à leur ceinture de jardins.

1. Cf. article *Geographia*, dans *Dictionnaire des antiquités* de Saglio, II², p. 1524, 1re col.

La faible étendue de ces créations a, en somme, facilité le travail de la conquête continentale. D'une superficie autrement considérable, la plaine de Tripoli est, si j'ose m'exprimer ainsi, une œuvre collective : plusieurs rivières, se partageant la tâche, ont formé une sorte de syndicat hydrographique, pour me servir d'un terme fort en honneur de nos jours. Nommons le Aboû 'Alî, le Nahr-al-Bârid, le Nahr 'Akkâr et surtout l'important Eleuthérus ou Nahr al-Kabîr. « Les fertiles alluvions de la Qadîcha ont lentement rattaché au continent l'écueil, où s'élève actuellement la *Marine* ou port de Tripoli [1] », et changé en une terrasse de verdure l'assiette de la triple cité phénicienne. De la collaboration de tous ces agents hydrographiques est sortie cette merveilleuse oasis de Tripoli, où les croisés pensèrent jadis retrouver le paradis terrestre.

Ces mêmes agents ont peut-être encore mieux travaillé aux environs de Beyrouth. Ainsi qu'on l'a prétendu, notre ville aurait jadis, comme Tyr et Sidon, formé une île ; et sur l'emplacement de notre bois de Boulogne la Méditerranée roulait autrefois ses vagues — hypothèse ne présentant rien d'invraisemblable [2]. Les eaux du Liban, unies aux courants du large, courants chargés des sables du Nil, ont, selon le mot de Lamartine, jeté « au pied du Liban un morceau du désert d'Égypte ».

IV

A première vue, l'histoire naturelle de la Syrie ne semble devoir présenter que les phénomènes ordinaires des pays méditerranéens et ne s'en distinguer que par une plus grande pauvreté.

Cette pauvreté est la caractéristique de la flore de notre voisine méridionale, je veux dire de l'Égypte. Alors qu'en général le nombre des espèces augmente de degré en degré, à mesure qu'on s'éloigne des pôles pour se rapprocher de

1. Diener, *Libanon*, p. 110.

2. Admise par Ed. Hull, *Mount Seir, Sinaï and Western Palestine*, *P E F*, p. 175. Londres, 1885. *Memoir on the physical Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine, etc.*, p. 75. Londres. 1886. Elle est repoussée par le Dr Diener, *Libanon*, p. 69. Vienne, 1886.

l'équateur, on constate que l'Égypte n'entretient qu'un millier d'espèces végétales au plus, tandis que l'Angleterre, par exemple, en possède plus de quinze cents, à surface égale. La raison de cette apparente anomalie n'est pas difficile à découvrir. Elle se trouve dans la nature même de l'Égypte, longue et monotone vallée, régie par un souverain absolu : le Nil. Or, ce monarque dont nous avons tout à l'heure constaté le rôle vraiment royal, a fait preuve d'une parcimonie toute démocratique dans l'aménagement et la décoration intérieure de son empire. Il y a tout nivelé, tout taillé sur son patron, souffrant seulement ce qui émane de lui ; tout ce qui vit, tout ce qui respire en Égypte, ne vit, ne respire que par le Nil. De là, cette uniformité de la vie organique dans l'ancien empire des Pharaons.

Le Liban s'est montré plus généreux pour ses terres de Syrie. Aucune contrée n'offre sur un aussi petit espace un plus vaste champ aux observations des naturalistes. Les parties élevées de la Syrie rappellent les Alpes, tandis que la dépression du Jourdain présente les manifestations de la vie propre aux tropiques. Nulle part ailleurs on ne trouve, sur une superficie aussi étroite, les animaux, les oiseaux et les plantes des trois zones. La Syrie présente en abrégé les traits principaux des diverses régions naturelles : monts et déserts, nord et tropiques, districts maritimes, districts continentaux, pays de pâturage, pays de culture ; patrie des patriarches bibliques et des actifs Phéniciens ! Elle n'est pas comme l'Égypte, la Russie et la Roumanie, une contrée exclusivement agricole, on y pratique avec le même succès l'élevage ; seule, la pauvreté minéralogique de son sol semble jusqu'ici lui interdire la grande industrie.

La raison principale de cette étonnante variété doit encore être cherchée dans l'orographie syrienne, dans cette double chaîne aux neiges éternelles, formée par le Liban et l'Anti-Liban, région enfermant dans une immense serre chaude, qu'on appelle la vallée du Jourdain, la flore des régions équatoriales. En Syrie, un déplacement de quelques heures, menant des bords du lac de Hoûlé au sommet de l'Hermon, équivaut, pour le naturaliste, à un voyage des cataractes du Nil aux banquises et aux glaciers des mers polaires. Ce fait ne con-

tribue pas seulement au pittoresque et à la variété des paysages syriens, dont on jouit quand, aux pieds du Liban couronné de neige, on voit les groupes de palmiers et de papyrus, ces représentants de la végétation des tropiques, incliner leur panaches gracieux ; mais il fournira — quand on voudra — des résultats pratiques. Il montre comment la Syrie pourrait cultiver chez elle les produits des climats les plus opposés et s'affranchir, au moins partiellement, du tribut qu'elle paye à l'industrie et au commerce de l'étranger. Nos montagnes, dont les richesses forestières ont jadis excité les convoitises des puissants empires de Babylone et d'Égypte, dont Rome assura par de sages règlements l'exploitation régulière, nos montagnes n'attendent que certaines mesures pour se couvrir des riches forêts de la Norvège.

On peut prévoir le moment où le flot des touristes blasés se détournera de la vallée du Nil, en quête d'émotions nouvelles. Les environs de Jéricho, le lac de Galilée les attireront alors par le charme de leurs souvenirs bibliques, par la douceur de leur climat, la grâce fascinante de leurs paysages, par les ressources de leurs eaux thermales[1]. La région de Tibériade deviendra la station hivernale et balnéaire à la mode[2]. La profonde dépression du Jourdain renaîtra à la vie : Pella, Scythopolis, Gadara, se redressant sur leurs ruines, rétabliront les forceries, les cultures tropicales, qui, jadis, alimentèrent le luxe et l'industrie du vieux monde. Pour repousser la réalisation de cette perspective, il faut ignorer les retours de l'histoire. Elle a assisté à des résurrections plus inattendues. Quand un pays possède le merveilleux passé de la Syrie, il n'y a rien qu'il ne puisse attendre de l'avenir !

V

Ceci nous amène, par une transition naturelle, à parler de l'influence climatologique du Liban. Volney observait déjà à la fin du dix-huitième siècle :

« La Syrie réunit sous un même ciel des climats différents

1. Comp. Victor Bérard, *le Sultan, l'Islam et les Puissances*, p. 152.

2. Comme au temps des califes omaiyades, venant passer l'hiver à Sinnabra, près de l'endroit où le Jourdain sort du lac.

et rassemble, dans une étroite enceinte, des jouissances que la nature a dispersées ailleurs à de grandes distances de temps et de lieu. Ailleurs, elle a séparé les saisons par des mois ; là on peut dire qu'elles ne le sont que par des heures. Est-on importuné dans Saïda ou Tripoli par la chaleur de juillet ? six heures de marche transportent sur les montagnes voisines à la température de mars[1]. »

Or, cette variété de climats, formant le charme spécial de la Syrie et que la Mésopotamie et l'Égypte lui envient, ce pays la doit au Liban.

Malgré sa forme allongée, occupant 9° de latitude et pas moins de 1 100 kilomètres, depuis la chaîne du Taurus jusqu'au désert du Sinaï, la Syrie jouirait, sans la montagne, d'un climat assez uniforme. Il n'y a guère de différence pour les localités situées le long de la côte maritime, entre la température d'Alexandrette et celle de Gaza. Et dans l'intérieur des terres, la chaleur comme le froid se font aussi vivement sentir à Alep qu'à Damas, séparées cependant par plusieurs journées de marche dans le sens du méridien. C'est l'altitude qui produit en Syrie la multiplicité des climats. C'est elle qui nous permet de trouver sur les plateaux du Liban, à 10° des tropiques, la fraîcheur de la zone tempérée.

D'autre part, la forme des montagnes, leur orientation varient non seulement les climats, mais encore les productions ; elles déterminent la répartition des vents, des nuages, de la pluie, modifient la thermométrie et l'hygrométrie, phénomènes d'une importance capitale en climatologie. Ainsi, certaines vallées du Liban, bien protégées contre les vents du Nord et du Midi et ouvertes sur la Méditerranée, jouissent d'un climat doux et à faibles variations mensuelles, rappelant la *Riviera* et le midi de la France.

Voilà pourquoi le Liban est appelé à devenir le grand sanatorium de l'Orient, la villégiature favorite de tous ceux qui prétendent refaire leur santé ébranlée par le séjour dans les régions malsaines ou torrides. En revanche, les plages, s'étendant au pied de la montagne, certaines vallées, mer-

1. *Voyage en Égypte et en Syrie*, t. I, p. 281.

veilleusement abritées, formeraient d'excellentes stations hivernales, dont le climat doux et salubre pourrait remplacer Nice, Cannes, Pau et les plages les plus vantées de l'Italie et du midi de la France. Comment ne pas être frappé des avantages qu'offre sous ce rapport l'échelle libanaise de Djoûni, si pittoresquement assise au centre de son hémicycle de montagnes, au bord de son beau golfe, réduction de celui de Naples? La plage est fermée du côté du nord et de l'est, direction d'où soufflent en Syrie les seuls vents désagréables, avec un ciel ensoleillé et pur, l'air chargé des fortifiantes exhalaisons de la mer. C'est, pour les mois d'hiver, le séjour prédestiné des convalescents et des tempéraments délicats, séjour bien préférable à la vallée du Nil avec ses paysages monotones, ses incessantes épidémies, la nébulosité exagérée de son ciel d'hiver, son climat extrême, où une nuit glaciale succède à des journées embrasées. Rien de pareil à redouter aux pieds du Liban, le long de cette riante côte phénicienne, région pleine de grâce et de charmes, *Phœnice, Libano monti acclivis, regio plena gratiarum et venustatis*, comme s'exprime Ammien Marcellin; mais une température délicieusement constante, attiédie par les brises marines, un horizon varié à souhait, formé par les flots lumineux et un amphithéâtre de montagnes aux formes harmonieuses et souples.

Le cadre divin, la merveilleuse retraite pour les victimes de la neurasthénie, pour les blessés dans la lutte pour l'existence! Il semble que l'on y pourrait vivre heureux rien qu'à regarder la montagne et la mer. « Que de fois, s'écrie Maxime du Camp, j'ai rêvé d'aller me réfugier là et d'entrer dans l'apaisement que donne la contemplation de la nature [1]. »

Mais le climat du versant méditerranéen peut ne pas convenir à tous les tempéraments : d'une salubrité absolue, il est pourtant chargé d'humidité saline, la montagne condensant sur ses flancs les vapeurs de la mer. Aux constitutions redoutant l'humidité, le Liban offre, sur son revers oriental, avec une autre exposition, un climat tout différent. Sur les pentes regardant la plaine de la Bqâ', c'est la sécheresse

1. *Souvenirs littéraires*, t. I, p. 494.

complète de l'atmosphère, la pureté absolue de l'air et d'un ciel sans nuages, les vapeurs de la Méditerranée étant interceptées par cette formidable muraille du Liban.

Le Liban partage ainsi la Syrie en deux grandes sections climatologiques, nettement tranchées : à l'Occident, le climat maritime, doux, tempéré, légèrement humide et à faibles variations thermométriques des plages méditerranéennes ; à l'Orient, un climat continental, où les changements de température plus accentués conviennent peut-être mieux à certaines constitutions, auxquelles ils donnent du nerf.

VI

Cette variété de climats joue un rôle important dans l'ethnographie de la Syrie.

A notre époque, où le surmenage cérébral, la vie à la vapeur, le défaut de modération, et ajoutons l'abus effréné des jouissances, ne forment plus l'exception, même en Orient, la race ne tarde pas à ressentir le contre-coup de toutes ces commotions, les constitutions les plus robustes à s'épuiser, au grand détriment de la population, laquelle constitue, en définitive, la première richesse d'un pays. Ces inconvénients de la vie moderne sont encore aggravés dans les contrées où, au surmenage intellectuel, à l'âpre *struggle for life* s'ajoute la débilitation produite par une chaleur humide, comme celle des mois d'été sur la côte ; dans les villes surtout, où la vie renfermée et le manque d'air amènent les plus fâcheuses conséquences : la chlorose, l'anémie, la phtisie. Si leurs ravages se trouvent circonscrits dans nos grandes agglomérations syriennes, il faut en remercier les propriétés antiseptiques du soleil d'Orient, la pureté de l'air que la fumée et les gaz délétères des usines n'ont pas empesté jusqu'à présent.

Ici encore, le Liban intervient, et ce n'est pas le moins précieux des services par lui rendus à la Syrie. Un échange continuel s'opère entre ses populations vigoureuses et celles de la côte, lentement épuisées par les épreuves du climat, par le surmenage, la vie trop facile et l'oubli de l'ancienne austérité. Dans le Liban, la pureté et la vivacité de l'air, l'ex-

cellente qualité des eaux, la sobriété des habitants, encore préservés du fléau de l'alcoolisme, tout augmente le pouvoir de résistance des races libanaises, les prépare à venir combler les vides causés dans les rangs des citadins et à remplacer, dans la lutte pour l'existence, les populations affaiblies de la côte.

Dans son *Voyage en Orient*[1], où on lit des pages si étranges, Lamartine a pressenti cette destinée du peuple libanais ; témoin les lignes suivantes que nous prenons la liberté de transcrire : « Pendant que tout périt autour de lui, d'impuissance ou de vieillesse, lui seul semble rajeunir et prendre de nouvelles forces ; à mesure que la Syrie se dépeuplera, il descendra de ses montagnes, fondera des villes de commerce au bord de la mer, cultivera les plaines fertiles, qui ne sont plus aujourd'hui qu'aux chacals et aux gazelles. » Tout récemment, l'éloquent évêque de Rottenbourg, Mgr Paul Kepler écrivait : « En sa vigoureuse poitrine, il cache encore un avenir, ce peuple qui, dans la triple école du travail, de la souffrance et de la foi chrétienne, s'est conservé jeune et fort[2]. »

Les effets débilitants des chaleurs excessives sont d'ailleurs combattus, au moins partiellement, par l'exode en sens contraire des citadins vers la montagne pendant les mois d'été ; cet exode, vous en appréciez suffisamment les avantages et vous vous apprêtez à le renouveler prochainement. Il en fut sans doute ainsi dès la période gréco-romaine. S'il est permis de s'en rapporter aux nombreuses inscriptions, trouvées sur l'emplacement du temple de Baal-Marcod, à Dair-al-Qalʿa près de Bait-Méri, les colons romains de *Julia Augusta Felix Berytus* — c'était le nom latin de notre ville — appréciaient cette délicieuse villégiature pour le moins autant que les Beyrouthins de nos jours.

Ce devait être également le cas du sanctuaire de l'Astarté libanaise à Afqa, où la sauvage beauté du site, les cascades écumantes et la fraîcheur des bois sacrés contribuèrent autant que la dévotion à attirer les visiteurs au temple de l'étrange déesse.

1. T. I, p. 424, éd. Hachette.
2. *Wanderfahrten im Orient*, p. 424.

VII

Depuis un demi-siècle surtout, débordant par-dessus ses frontières, le peuple syrien, digne de ses ancêtres phéniciens, les premiers commerçants et les plus grands colonisateurs de l'antiquité, s'est élancé sur les flots vers les régions de l'Occident, qui a toujours exercé sur lui une si puissante attraction.

Étouffant sur le sol de la patrie, que depuis l'ouverture du canal de Suez, les grandes routes commerciales ont déserté, il s'est répandu au dehors, essaimant ses établissements non seulement en Égypte, mais en Amérique, dans l'Afrique australe et jusque dans la lointaine Océanie. De nos jours, on retrouve partout les Syriens sur les plages brûlantes du Sénégal et de la Guinée, comme dans le nord de la brumeuse Angleterre, au Canada, et même dans les glaces de l'Alaska, partout se livrant au commerce, fondant des journaux, formant des centres habituellement prospères, montrant une merveilleuse facilité à s'adapter aux milieux et aux climats les plus variés, rivalisant sous ce rapport avec les anciens Hébreux de la *Diaspora* et gardant comme eux l'éternel espoir de retourner au pays des aïeux, la «terre où coulent le lait et le miel».

D'où vient cette souplesse étonnante, cette extraordinaire élasticité qu'on n'observe chez aucun des voisins du Syrien? ni chez le fellah égyptien, patiente et éternelle victime, obstinément attachée à la glèbe du sol natal, ni chez l'Arabe du désert, nomade perpétuel, représentant du sémitisme pur et irréductible, conquérant peut-être, colon jamais!

L'endurance, la sobriété très réelles des habitants de la Syrie, leur résignation vraiment stoïque, leur intelligence des affaires ne suffisent pas à expliquer le succès et l'étendue de cette expansion. Les autres peuples du Levant possèdent ces qualités à un degré égal, sinon supérieur. Pourquoi donc, autant et mieux que tous, le Syrien prospère-t-il sous toutes les latitudes? Pourquoi ne le voit-on nul part dépaysé? A-t-il été tiré d'une autre argile que le reste des humains? Non sans doute. Mais le pétrissage et aussi la cuisson, j'imagine,

ont rendu cette argile plus résistante et surtout moins cassante; voilà tout. Une dure expérience, la force même des choses ont amené les puissances occidentales à diviser leurs colonies d'outre-mer en deux catégories : les colonies d'exploitation et celles de peuplement; les dernières offrant seules un milieu favorable au développement de la race. Cette distinction ne peut convenir à l'émigrant syrien: partout il arrive non seulement à vivre, mais à prospérer.

Nous croyons trouver le mot de l'égnime dans la position avantageuse de la Syrie sur la carte du monde, position que nous avons esquissée dans notre première conférence [1] : au confluent des trois continents de l'ancien monde, entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique, trait d'union entre l'Orient et l'Occident, sans appartenir exclusivement ni à l'un ni à l'autre. A cette situation unique, qui fait des Syriens les moins orientaux de tous les Asiatiques et les plus occidentaux de ceux qui ne le sont pas, la Syrie, doit son caractère, si remarquablement cosmopolite, peut-être même cette aptitude linguistique, ces facultés d'assimilation presque universelles, signalées par tous les observateurs chez les habitants de ce pays. Ce merveilleux ensemble trouve surtout son explication dans le climat si varié, si complexe, dans la configuration géographique du sol, dans l'heureux agencement des terres de la Syro-Palestine, formée de plaines brûlées par le soleil et de hautes montagnes aux neiges perpétuelles, de vastes déserts, de steppes monotones, de riantes oasis et de puissants massifs, abris des jeunes nationalités, officines mystérieuses, où, sous l'action d'une chimie séculaire, s'élabore le sang de la race. Tout comme les individus et les familles, les peuples se préparent, se dressent pour ainsi dire, et acquièrent dans ce dressage les qualités ataviques, permettant de les distinguer et les faisant ce qu'ils sont. De ce grand laboratoire ethnographique, de ce pays hétérogène et complexe dans sa composition, de cette âpre et montueuse région, que nous appelons Syrie, où depuis sa naissance l'homme apprend à lutter contre les intempéries des climats

1. Cf. *La Syrie et son importance géographique;* extrait de la *Revue des questions scientifiques*, avril 1904..

les plus opposés, contre les éléments et l'inclémence de saisons parfois extrêmes, est sortie une race extraordinairement nerveuse et souple, douée d'une élasticité, d'une vitalité spéciales, facteur important, tenu en réserve par la Providence pour la régénération future de l'Orient.

Si, comme l'Égypte, la Syrie eût formé une plaine monotone, un long et étroit couloir, où le Nil réglemente tous les besoins en se chargeant de les assouvir, où l'existence de toute une population dépend des caprices d'un maître, aussi despotique que généreux, à l'instar du fellah égyptien, le Syrien aurait borné son ambition à récolter les oignons et les concombres dont le souvenir arrachait des larmes de regret aux Israélites dans le désert. Si, contrairement à ce que nous avons constaté, la Syrie eût été une suite de steppes ou de plateaux, comme ceux de la péninsule arabique, trop éloignés du rivage pour condenser sur leurs flancs l'humidité de la mer, assez élevés pour rompre l'uniformité du paysage, trop peu pour garder jusqu'au cœur de l'été les trésors d'eau et de neiges amassés pendant l'hiver, les habitants de la Syrie auraient continué, comme leurs cousins arabes, à mener la vie nomade, existence exigeant sans doute un déploiement peu commun d'énergie vitale, énergie d'ailleurs stérile et perdue pour la cause de la civilisation.

Le Créateur en a disposé autrement ; et Dieu fait bien ce qu'il fait ! Dans la répartition de ses dons envers cette terre, il s'est montré trop généreux, il lui a assigné un rôle trop peu banal, pour que nous hésitions à le reconnaître.

Terminons sur cette consolante constatation et, comme nous l'avons fait au commencement de cette étude, rapportons-en l'honneur à notre vieux Liban.

Henri LAMMENS.

« LA QUESTION HERZOG-DUPIN »
ET LA CRITIQUE DE M. TURMEL

I

Le chapitre le plus tristement intéressant, sinon le plus curieux du livre de M. Saltet[1] est le cinquième, dans lequel sont étudiées les dépendances doctrinales entre M. Turmel et Herzog-Dupin. Dans sa lettre à l'archevêque de Rennes, lettre d'un laconisme inconcevable en une cause grave entre toutes, M. Turmel essayait de se justifier en affirmant qu'entre ses ouvrages imprimés ou *manuscrits* et ceux d'Herzog-Dupin il y a « des concidences d'ordre technique et non d'ordre doctrinal. » Devant une telle affirmation, M. Saltet s'est vu obligé de rétablir la réalité des faits et de montrer qu'il s'agit non de « coïncidences », mais de *dépendances*, et non pas seulement d'ordre technique (simples références), mais encore *d'ordre doctrinal* : Herzog et Dupin n'ont pas seulement emprunté à M. Turmel avec une audace inconcevable des rapsodies interminables de textes, ils lui sont redevables du fond même de leurs doctrines les plus téméraires.

Et là vraiment est le côté poignant du problème que nous

1. Voir *la Question Herzog-Dupin et la critique catholique*, dans les *Études* du 5 août. Nous avons à ajouter une information récente, d'une gravité exceptionnelle : la première lettre de M. Turmel à S. Gr. l'archevêque de Rennes renfermait une inexactitude qui sera sévèrement appréciée. Nous savons de source très sûre que le membre de phrase, « j'ai donné des explications dont Votre Grandeur a reconnu le bien-fondé », portait à faux. Dans l'entretien du 10 mai, le seul que Sa Grandeur ait jamais eu avec M. Turmel, celui-ci « a déclaré devant Dieu qu'il n'était ni Herzog ni Dupin » et le digne prélat a reçu cette déclaration avec une paternelle satisfaction. Quant aux explications données, jamais il n'a eu même la pensée d'en reconnaître le bien-fondé. C'est même parce que ces explications lui ont paru insuffisantes et que cette formule inattendue l'étonna douloureusement, que Sa Grandeur a demandé une nouvelle lettre et a tracé elle-même les grandes lignes de la profession de foi exigée de M. Turmel. Celui-ci l'envoya aussitôt, et c'est tout le sujet de « la grande joie » du pontife dans sa lettre au journal *la Croix*.

ne pouvons éviter. Dans l'œuvre déjà si considérable de M. Turmel, peut-on dire que la foi chrétienne soit franchement décrite et défendue, peut-on encourager les catholiques, laïques ou clercs, à lire avec confiance ces études patristiques, ou bien devons-nous les prémunir contre ces pages d'une inspiration généralement plus que téméraire, d'une méthode fatale à la foi ?

A cette question, nos lecteurs ont droit d'attendre une réponse sincère : il la trouveront dans les faits que nous allons constater, en nous aidant, à l'occasion, de l'étude de M. Saltet.

Notre examen portera : 1° sur les principes de M. Turmel ; 2° sur son *Histoire du dogme de la papauté* qui vient de paraître ; 3° sur l'application qu'il a faite de ses principes à d'autres dogmes essentiels.

I

Les Principes de M. Turmel

L'idée fondamentale qui anime toute l'œuvre historique de M. Turmel, celle qui est partout sous-jacente, même quand la prudence ne permet point de l'exprimer trop crûment, c'est la conviction intime que l'histoire des doctrines renverse irrémédiablement la prétendue immutabilité de nos dogmes catholiques. Croire, selon l'idée traditionnelle, que leur origine remonte aux temps apostoliques et se trouve consignée dans les Écritures ou dans les ouvrages des Pères, c'est une illusion enfantine que démentent les faits les plus évidents.

Le premier principe de M. Turmel est donc l'évolution historique des dogmes, à peu près telle que l'a enseignée M. Loisy. Loin d'être contenus dans une révélation initiale, les dogmes sont nés lentement, parfois après de longs siècles, et dans un sens entièrement inconnu, souvent opposé, soit aux écrivains inspirés, soit à la pensée des premières générations chrétiennes. Sans doute, d'après M. Turmel, notre foi catholique croit remonter à l'origine : mais le but de ses travaux d'érudition est de montrer que les faits sont là, établissant que les idées aujourd'hui hérétiques ont autrefois, non seulement obtenu des partisans, mais entièrement dominé dans l'Église.

Ainsi il croit avoir découvert (c'est une pure invention,

nous le verrons), que *presque personne*, au quatrième siècle, n'admettait l'éternité de l'enfer pour les pécheurs chrétiens. Mais alors, lui objecte-t-on, la croyance commune était contraire au dogme actuel ? — Précisément ! répond-il, mais que voulez-vous que j'y fasse ? « Faisant œuvre d'historien, je n'ai pas à faire œuvre de théologien[1]. » Ce refrain a été si souvent chanté dans la *Revue* de M. Loisy qu'il ne saurait nous étonner. Il n'en est pas pour cela plus rassurant chez M. Turmel, surtout quand celui-ci ajoute : Et puis, le cas est-il si rare ? « Quand même cette croyance serait nettement et directement en opposition avec le dogme, son succès à une époque donnée ne mettrait pas plus en danger le magistère infaillible de l'Église, que ne le mettent les succès du millénarisme et du subordinationisme[2]. » Une note ajoute l'Immaculée Conception, « *dogme étranger*, *il est vrai*, *à l'Écriture*, *mais qui*, *par définition même*, *a dû exister dès l'origine dans la conscience de l'Église et qui cependant a eu pour adversaires* : saint Anselme, saint Bernard, Pierre Lombard, Alexandre de Hales, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, etc.[3] ». Voilà, d'un seul coup, trois dogmes au moins en fort mauvaise posture.

Et ne vous avisez pas de reviser la critique de M. Turmel : il vous avertit que quand il a pris la peine de juger une question, il n'y a plus d'appel : « L'apologiste qui, *par respect pour le magistère de l'Église*, *croirait devoir fausser le sens de ces textes*, *aurait beau enfler sa voix et vomir les injures*, il n'inspirerait d'autre sentiment que celui qu'on éprouve à la vue d'un homme qui se fourvoie[4]. » Il y a bien quelqu'un ici qui enfle la voix et même vomit des injures, et ce n'est

1. Réponse de M. Turmel au R. P. Fontaine, dans la *Revue du monde catholique*, 1er mai 1899, p. 211.

2. *Revue d'histoire et de littérature religieuse,* 1900, t. V, p. 313 ; *Eschatologie*, p. 89.

3. M. Turmel se garde bien d'ajouter — peut-être l'ignore-t-il ? — que ces docteurs affirment l'existence du sentiment contraire qu'ils combattent, et surtout que la doctrine combattue par eux est également rejetée par tous les théologiens d'aujourd'hui, tant elle était mêlée d'erreur. On voulait que la sainte Vierge eût été sanctifiée dans son âme *avant l'union* avec son corps. Et ces docteurs répondaient avec saint Bernard : *prius est esse, quam esse sanctam*, jamais l'âme de Marie n'a existé hors de son corps.

4. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, p. 321 ; *Eschatologie*, p. 97.

pas un apologiste. Mais pourquoi s'étonner? C'est le ton de la maison. Et puis nous en verrons bien d'autres[1].

Rendons justice à M. Turmel : il n'aime pas à se perdre en considérations générales sur un sujet qui n'est pas sans péril : il préfère démontrer sa thèse dans le détail par des études consacrées tantôt à des dogmes, tantôt à des Pères de l'Église. Nous avons de lui quatre monographies de dogmes spéciaux[2] : elles visent toutes à faire de ces quatre dogmes une invention fort tardive, qui n'a rien de commun avec la révélation apostolique :

1. *Le culte des anges* a son origine, d'après M. Turmel, dans les pratiques gnostiques et le besoin du peuple d'avoir des intercesseurs.

2. *Le péché originel* envisagé comme faute (ce qui est le point essentiel du dogme) a été imaginé par saint Augustin vers 397 : on n'en trouve pas trace avant lui !

1. Quand M. Turmel est pris en flagrant délit de procédé peu scientifique et même peu délicat, nous verrons que le cas n'est pas rare, il injurie, c'est sa façon de répondre : il compte épouvanter les gens sensibles. *Ainsi*, dans la même étude sur l'eschatologie, s'étant fourvoyé dans un texte de saint Augustin d'où il ne peut se tirer à son honneur, à bout d'arguments, il s'écrie : « Seul *un apologiste hargneux et ignorant* peut essayer d'obscurcir ce texte si clair. Les ridicules arguties que nécessite une pareille besogne ne sauraient inspirer que de la pitié à un esprit sérieux et impartial. » (*Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, t. V, p. 222, tiré à part, p. 34). Est-ce assez hautain et insolent? Et, remarquez-le, c'est à propos d'un texte entièrement *faussé* et *tronqué* par M. Turmel. Une autre fois, comme un savant critique lui avait fait quelques observations trop méritées sur son *Histoire de la théologie positive*, M. Turmel lui répliquait : « Les *pédants* seront seuls à s'inquiéter des manquements à la méthode historique. » Le critique, sans s'effrayer, répondit : « J'ai objecté à M. Turmel de bonnes raisons : il me répond par une épithète de gros calibre. Chacun son artillerie ! Celle de M. Turmel ne me fait pas mal. Que le lecteur se rassure : je ne laisserai pas le débat dégénérer en explications véhémentes. Cette manière ne me serait pas favorable. » Le savant se mit donc à étudier de plus près M. Turmel pour compléter ses observations. Il était loin de se douter alors que cette intime familiarité avec le style, les procédés et les idées de M. Turmel lui révélerait longtemps après, dans la lecture d'Herzog et de Dupin, leur parenté intime avec les manuscrits de M. Turmel. Ce critique était M. Saltet. La Providence ménage de ces surprises.

2. Voici les titres : I. *Histoire de l'angélologie* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1898-1899, t. III et IV. — II. *L'Eschatologie à la fin du quatrième siècle*, même *Revue*, 1900, t. V. — III. *Histoire du dogme du péché originel*, même *Revue*, 1900-1901, t. V et VI. — IV. *Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du quatrième siècle*, 1908, Paris (a paru en partie dans la *Revue catholique des églises*).

3. *L'éternité de l'enfer* pour les chrétiens coupables serait encore due à l'influence de saint Augustin.

4. Enfin l'*Histoire du dogme de la papauté* jusqu'à la fin du quatrième siècle, s'achève sans que la primauté universelle du pape soit encore soupçonnée : le dogme n'est pas encore né, et il ne nous dit pas quand il naîtra.

Quant aux études sur les Pères, publiées de 1903 à 1905 dans les *Annales de philosophie chrétienne* et, plus tard, dans la *New-York Review*, on ne se tromperait guère en disant que c'est l'histoire, non de leurs doctrines, mais de leurs erreurs démesurément grossies, parfois inventées, par l'historien. Les Pères ne soupçonnaient même pas les dogmes qui allaient s'acclimater dans l'Église par une influence cachée, souvent opposée à celle des docteurs.

*
* *

M. Turmel, en effet, nous donne la loi mystérieuse de cette évolution qui fait surgir les dogmes les plus inattendus. C'est son second principe, qu'il prétend bien emprunter à Newman, mais qui, en réalité, ainsi que le démontre M. Saltet[1], est son invention la plus originale, sinon la plus heureuse. On peut l'appeler la théorie des deux théologies, la théologie des docteurs et la théologie du peuple, ordinairement en lutte l'une contre l'autre, mais dont la première (celle du peuple) finit toujours par assujettir et dominer celle des savants.

Cette affirmation, étonnante à première vue, M. Turmel l'explique par l'influence prépondérante du *sentiment* dans la religion. Les docteurs représentent dans l'Église la raison et le travail de l'esprit; au contraire, le peuple, qui est tout impression, qui vit moins par l'esprit que par le cœur et l'imagination, représente la force affective dans le culte, et c'est celle qui, à la fin, triomphe toujours. « Remorqués par la piété populaire, les théologiens sont comme les vieux grenadiers entraînés par Napoléon Ier ; ils grognaient toujours, mais ils suivaient[2]. »

1. *La Question Herzog-Dupin*, appendice, p. 271.
2. Saltet, *op. cit.*, p. 66.

Herzog a exprimé cette théorie à propos de la sainte Vierge : « Les théologiens obligent le peuple à réciter leurs formules qu'il ne comprend pas. *Le peuple à son tour oblige les théologiens à reconnaître ses conceptions enfantines et ses naïfs récits. Les docteurs rejettent d'abord avec mépris les produits de l'imagination populaire. Peu à peu, cependant, ils finissent par les accepter, et alors ils y trouvent matière à de nouvelles spéculations métaphysiques* [1]. » Bientôt le dogme créé par la dévotion populaire entre dans la liturgie et pénètre de là en théologie. La caducité inhérente au dogme dans ce système vient précisément de là. « Ces attaches populaires sont le péché originel du dogme. » (P. 139.)

Avant Herzog, Denys Lenain avait appliqué la théorie au culte des images : « Si le concile d'Elvire condamna le culte des images, c'est apparemment parce que ce culte tendait à s'implanter... *Nous assistons ici au conflit de la théologie populaire et de la théologie des théologiens. C'est un spectacle que rencontre souvent sur son chemin l'historien des dogmes*[2]. »

Mais Lenain avait la loyauté — pour une fois — d'indiquer sa source, et il s'avouait redevable de cette théorie à M. Turmel. En effet, c'est une des idées maîtresses de cet écrivain. Dès 1898, toute son *Histoire de l'angélologie* repose sur cette idée. M. Saltet résume très exactement les états successifs de la doctrine (p. 144). D'après M. Turmel, il faut distinguer : 1° les données très vagues, très nuageuses, *éparses* dans l'Écriture ; 2° ces mêmes données *rapprochées* par le langage, d'une manière *purement extérieure*, sans adhérence réciproque ; 3° ces mêmes données *conservées par l'Église* dans la liturgie avec un parti pris de ne pas les examiner : *L'Église... juxtaposait ces textes, sans chercher à les comprendre*[3] ; 4° ces mêmes données *soumises à une élaboration populaire et savante* ; finalement, malgré elle, l'Église est obligée de dogmatiser.

Tout spécialement, c'est par la superstition populaire que M. Turmel explique l'introduction dans l'Église du *culte des*

1. *La Sainte Vierge dans l'histoire*, p. 77 ; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 139.
2. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1901, t. VI, p. 459.
3. *Ibid.*, 1898, t. III, p. 433.

anges, malgré l'opposition constante des docteurs : opposition qu'il prétend démontrer en faisant subir aux textes un traitement énergique et de trop habiles coupures. Le lecteur nous saura gré de mettre sous ses yeux un passage caractéristique de sa méthode. On remarquera l'ironie du début sur la nature des anges, l'influence des pratiques et des instincts populaires ; je me contente d'ajouter des soulignements et quelques observations en note.

Des êtres fragiles comme nous, capables des mêmes faiblesses que nous, ne méritaient pas qu'on leur adressât des hommages. Aussi, *pendant les cinq premiers siècles, les docteurs réprouvèrent tout culte des anges.* Saint Irénée est fier de pouvoir dire aux gnostiques que l'Église n'invoque point les esprits célestes [1]. Au quatrième siècle, un concile de Laodicée condamne solennellement les pratiques de dévotion en l'honneur des anges [2]. Théodoret ne cache pas l'antipathie qu'il éprouva pour ces pratiques, et saint Augustin qui, pourtant, considère les anges comme confirmés en grâce, repousse avec horreur la pensée de leur élever des temples [3].

1. Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1219-1222, et dans la *Revue thomiste*, mars 1900, M. Bareille a victorieusement rectifié ces assertions historiques de M. Turmel ; il a montré jusqu'où ce critique, si sévère pour les autres, sait pousser l'art d'apprivoiser les textes et de leur faire dire le contraire de ce qu'affirme l'écrivain.

2. C'est au stock des vieilles objections protestantes que M. Turmel a le courage d'emprunter ce texte du concile de Laodicée, déjà si souvent expliqué, spécialement par Héfélé, *Histoire des conciles* (nouv. trad. franç. par D. Leclercq, 1907, t. I², p. 1017). Mais, comme ses maîtres, il se garde bien de le citer intégralement : le lecteur aurait vu que le concile (entre 343 et 481) condamne seulement la superstition des néoconvertis de Phrygie, toujours tentés, comme du temps de saint Paul, de laisser Dieu et le Christ pour revenir à l'idolâtrie et au culte des esprits. Le concile défend donc de quitter l'Église du Christ pour tenir des assemblées idolâtriques. Voici le texte de ce canon 35ᵉ : « Que les chrétiens ne doivent pas *abandonner l'Église de Dieu et s'en détourner, et vénérer les anges*, et tenir des assemblées (en leur honneur). Si donc quelqu'un se rend coupable de cette *idolâtrie dissimulée*, qu'il soit anathème, *parce qu'il abandonne Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et qu'il passe à l'idolâtrie.* » M. Turmel citant ce texte ressemble à celui qui, aujourd'hui, alléguerait contre le culte des anges les condamnations du spiritisme.

3. Cet appel à saint Augustin est spécialement... audacieux, tant il fausse sa pensée. Oui, le saint Docteur défend d'élever aux anges des temples, mais il en donne la raison ; parce que c'est un acte de *latrie* ou adoration due à Dieu seul ; aux anges, nous, catholiques, nous rendons un culte *d'honneur* et *d'amour* : « Honoramus eos caritate, non servitute (*culte de latrie*). Nec eis templa construimus : nolunt enim se *sic* honorari a nobis. » *De vera religione*, n. 10, *P. L.*, t. XXXIV, col. 170. « Sed Deus... etiam cœlestibus sanctis

Toutefois, il importe de le faire remarquer, *les esprits cultivés, les théologiens, étaient à peu près seuls à condamner la dévotion aux anges ; le peuple chrétien s'y portait avec ardeur.* Théodoret et Sozomène nous apprennent que, de très bonne heure, certaines régions de l'Orient, notamment la Phrygie, se couvrirent d'oratoires en l'honneur de saint Michel.

Comment le culte des anges avait-il pénétré dans le culte chrétien ? Le texte de saint Irénée, que nous venons de mentionner, nous renseigne à moitié sur cette question. Il nous apprend qu'au deuxième siècle, à une époque où, selon saint Irénée lui-même, ce culte n'était pas encore officiellement reçu dans l'Église, il était déjà en honneur chez les gnostiques. Peut-être existait-il çà et là dans l'Église à l'état de dévotion privée ; en tout cas, *ce n'est pas seulement à l'influence plus ou moins directe de la gnose, mais à un besoin de la conscience religieuse dans les masses populaires, que le culte des anges a dû les progrès qu'il fit bientôt dans les communautés orthodoxes.* La dévotion populaire réclame des intercesseurs, et, à une époque où le culte des saints ne faisait que de naître, la croyance traditionnelle lui fournissait les anges pour tenir ce rôle. C'est ce qui explique comment, dès le troisième siècle, la dévotion aux anges était si répandue dans l'Église.

Pendant toute la période que nous venons d'étudier, ce ne fut qu'un culte populaire que les théologiens étaient plus disposés à blâmer qu'à encourager. Mais la piété des simples, en ce cas comme en beaucoup d'autres, a fini par vaincre les résistances des théologiens [1].

Ce système du sentiment populaire imposant à la longue ses imaginations à la dogmatique aboutit à battre en brèche la Trinité, la virginité de Marie, l'Immaculée Conception, etc. Il est aisé de voir ce que devient la *révélation* : elle est anéantie et les dogmes cessent d'être des vérités descendues du ciel. M. Turmel a pourtant senti le besoin de s'expliquer sur ce point.

* * *

Une question surgissait, en effet : comment accorder cette origine populaire des dogmes avec la prétention traditionnelle de l'Église, qui appuie ses définitions sur des textes scripturaires et patristiques ? M. Turmel n'hésite pas : il pro-

tibus sanctis angelis et virtutibus Dei, quos beatissimos tanquam cives in hac nostra peregrinatione mortali *veneramur* et *amamus*, sacrificari vetat. » (*De Civitate Dei*, l. XIX, c. XXIII, n. 4 ; *P. L.*, t. XLI, col. 654.) Voilà un échantillon de la méthode critique de M. Turmel.

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1898, t. III, p. 550.

clame un troisième principe, qui devait être formulé avec plus d'éclat par M. Loisy dans *l'Évangile et l'Église*, et couronne ainsi son système : la valeur des arguments scripturaires et patristiques est absolument nulle pour expliquer l'origine des dogmes. Car ce n'est pas l'Écriture, ni la tradition qui suggèrent les doctrines, mais ce sont les doctrines nées de la théologie populaire qui, après coup, cherchent une justification dans l'Écriture et les Pères : de là une triste nécessité pour les dogmes de « se loger » dans des textes qui disaient tout autre chose et qu'on est obligé de violenter, pour les plier à exprimer ce à quoi leurs auteurs n'avaient jamais pensé.

De là aussi ces trois grandes lois : 1° *les Pères* ont d'abord formulé leurs spéculations sur la théologie populaire qui les subjuguait, et *puis* ils ont scruté les Écritures pour y découvrir des textes favorables, sans trop s'inquiéter de leur sens vrai et primitif ; 2° les théologiens, à leur tour, ont subi l'influence des sentiments du peuple chrétien, et c'est *après* le triomphe de telle ou telle idée qu'ils ont fouillé les écrits des Pères pour lui trouver des patrons, malgré eux ; 3° les uns et les autres avaient une *double tâche* également difficile. Il fallait d'abord, pour chacun des stades nouveaux d'un dogme qui évoluait sans cesse, trouver de nouvelles preuves dans le passé : puis on devait interpréter, fausser les anciens textes, qui, répondant à une phase antérieure, se trouvaient en contradiction avec la nouvelle étape. « Ainsi donc, conclut M. Saltet (p. 120), les preuves tirées de l'Écriture ou de la tradition ne forment pas le noyau de la théologie, elles sont du placage. La théologie ne s'est pas développée par les textes, mais en dehors d'eux et souvent malgré eux. Il a fallu leur faire consacrer les faits accomplis... Pour ces textes vénérables en histoire de la théologie, l'essentiel n'est pas de savoir ce qu'ils disent, mais ce qu'on y a vu, et ce qu'on y a mis, après les avoir vidés de leur contenu à plusieurs reprises différentes... L'appel à l'Écriture et à la tradition est illusion ou tromperie. »

Tromperie surtout. Ce sera, en effet, la lourde responsabilité de M. Turmel d'avoir érigé en loi de l'histoire la mauvaise foi des théologiens ; ils les a montrés organisant mé-

thodiquement le sabotage des textes, mais un sabotage intelligent, qui leur fera dire tout ce qu'on voudra.

On devine les railleries auxquelles s'est livré, sur un thème si riche, la verve intarissable de M. Turmel. C'est tout un genre littéraire dont il a créé le type, et sur lequel Herzog-Dupin-Lenain s'est exercé à son tour avec une maestria digne du modèle. Nous avons vu G. Herzog, le blasphémateur de Marie, retracer ironiquement « cette exégèse commode qui isolait les textes, leur faisait dire une foule de choses auxquelles leurs auteurs n'avaient jamais pensé, et jouait avec les contresens[1] ».

Ailleurs, raconte M. Saltet (p. 184), la bonne humeur d'Herzog s'est exercée dans un dialogue avec saint Augustin et saint Anselme. Par un procédé bien connu dans la comédie, il place sur les lèvres de ces deux docteurs une apologie personnelle qui, en réalité, est une charge caricaturale. Pour se justifier de n'avoir pas enseigné la sainteté de Marie dans sa conception, les deux docteurs disent doucement des énormités et font des aveux qui sont la condamnation la plus décisive de la théologie :

Vous nous reprochez, disent aux théologiens les deux docteurs, d'avoir laissé notre œuvre incomplète. *Vous seriez plus indulgents si vous saviez comprendre notre situation.* Avant nous, autour de nous, exégètes et prédicateurs, ceux de l'Occident et ceux de l'Orient, attribuaient sans scrupule des péchés à Marie, même après l'Incarnation, et ils appuient leurs dires sur les textes évangéliques. Nous avons pris la défense des prérogatives de la maternité divine et mis à l'abri du péché toute la seconde partie de la vie de la sainte Vierge. *Pouvions-nous faire davantage ? Pouvions-nons effacer d'un trait de plume la tradition ? Elle était tout quand nous sommes venus. Grâce à nous, elle a cessé d'être tout pour devenir seulement quelque chose.* POUVIONS-NOUS LA RÉDUIRE A N'ÊTRE RIEN ? Au lieu de nous reprocher ce que nous n'avons pu faire, ne serait-il pas plus juste de nous remercier pour ce que nous avons fait[2] ?

Il y a, dit-on, des plaisanteries spéciales aux mathématiciens : nous avons ici les plaisanteries d'un historien du dogme. Et combien mûries dans son esprit pour donner un

1. Herzog, *la Sainte Vierge dans l'histoire*, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 96.

pareil bouquet d'invectives ! Eh bien ! dit avec raison M. Saltet (186), encore ici, Herzog-Dupin n'est qu'un plagiaire. « Pour faire son bouquet, il a seulement cueilli quelques fleurs dans les œuvres de M. Turmel. »

C'est M. Turmel qui, sous mille et mille formes, a enseigné que les théologiens ont « projeté leurs théories et leurs conceptions sur les écrits des docteurs anciens ». « Aussi, quand on leur apportait quelque vieux texte à la mine suspecte, ils se mettaient immédiatement en devoir de *l'apprivoiser et, grâce à d'ingénieux expédients* (on les indiquera plus loin), *ils menaient toujours à bien leur entreprise*[1]. » C'est M. Turmel qui a créé la délicieuse expression « exorciser[2] » les textes, qui lui a été ensuite volée par ce plagiaire d'Herzog ; et encore cette formule « guérir des textes malades au moyen d'interprétations bénignes[3] ». C'est M. Turmel qui lui apprit à ridiculiser et à calomnier les plus grands docteurs. Voici ce qu'il a la hardiesse d'écrire sur saint Thomas : « *Selon son habitude*, le Docteur angélique avait *vidé les textes* de saint Grégoire ainsi que de saint Anselme et *y avait logé sa propre doctrine*[4]. » Ainsi, c'est entendu, saint Thomas *a l'habitude* de vider les textes de leur sens vrai pour y insérer tout autre chose. Ce qu'il y a de plus révoltant, c'est que M. Turmel, en formulant cette accusation, se rend coupable d'une falsification. Il n'y a pas dans le passage cité de saint Thomas le moindre mot qui essaye d'interpréter saint Anselme ; il avoue, au contraire, que le docteur de Cantorbéry a une opinion contraire à la sienne[5].

On devine bien que M. Turmel estimera moins encore l'exégèse scripturaire du Docteur angélique : « Quant aux commentaires bibliques de saint Thomas, il leur arrive *très*

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, t. V, p. 310.
2. *Ibid.*, 1899, t. IV, p. 431.
3. *Ibid.*, 1900, p. 292.
4. *Ibid.*, 1902, t. VII, p. 301.
5. *Ibid.*, 1902, t. VII, p. 301. On peut mesurer la bonne foi de M. Turmel à ce fait qu'il est obligé de reconnaître lui-même en note que saint Thomas « n'ose faire violence au texte de saint Anselme; il se console par la réflexion suivante : *Anselmus hoc non dicit asserendo sed opinando.* » Et c'est l'auteur de cette note qui maintient dans son texte que saint Thomas a logé sa propre doctrine dans le texte de saint Anselme.

souvent de ne pas signaler ce qui est dans le texte sacré ; mais *il leur arrive plus souvent encore d'y signaler une foule de choses qui n'y sont pas du tout*[1]. »

Si le Prince des Docteurs est ainsi bafoué par M. Turmel, et la tradition avec lui, on soupçonne aisément ce qu'il en sera des théologiens, ses disciples. Avec quelle désinvolture le maître d'Herzog se moque de Bellarmin, d'Estius et de cent autres ! Je ne puis tout citer. Voici pourtant une ligne significative à propos du théologien le plus sincère, le plus consciencieux[2] (j'ose le donner à M. Turmel comme un modèle de bonne foi, qu'il gagnera beaucoup à imiter), je veux dire de Suarez : « Un théologien digne de ce nom, dit M. Turmel, sait sortir de toutes les impasses[3]. » Inutile d'ajouter qu'un tel langage, ainsi que le fit observer autrefois M. Fontaine, nuit beaucoup plus à son auteur qu'à Suarez et à saint Thomas.

Mais que voulez-vous ? C'est pour M. Turmel une nécessité irrésistible de ridiculiser les docteurs catholiques, qu'il s'agisse des saints Pères ou des théologiens. Vous vous demandez parfois ce qui l'anime dans ce travail acharné, d'où jaillissent sans cesse nouveaux articles et nouveaux volumes. L'amour de la science ? Mais il laisse dans l'ombre tout ce qu'il y a de plus beau et de plus grand dans cet admirable développement de la révélation chrétienne, depuis les apôtres jusqu'à nos jours. Chez les grands critiques, M. Harnack, par exemple, on trouve parfois de ces cris d'admiration devant les admirables conceptions d'un Augustin sur l'humilité du Christ ou même devant le rôle de l'Église catholique. C'est cette note émue et profonde qui fait le charme dangereux de ses conférences de Berlin. Chez M. Turmel, rien d'analogue ; il ignore toute idée grandiose et saisissante, toutes ces vérités divines dont l'humanité a vécu depuis le Christ en s'élevant de plus en plus vers un idéal sublime : déchéance de l'humanité par la faute d'Adam, son relèvement par la des-

1. *Revue du clergé français*, t. XXXVII, p. 69.

2. *Suarius omnium recentiorum gravissimus scriptor.* Ce mot que nous recommandons à M. Turmel est d'un célèbre érudit, le cardinal Noris, qu'on n'a jamais soupçonné de partialité à l'égard des molinistes.

3. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1899, t. IV, p. 307 (*Angélologie*)

cente de Dieu sur terre et le grand mystère de la Croix, tout cela ne lui dit rien : il a écrit une immense histoire du dogme du péché originel, sans y voir et y chercher autre chose qu'une matière à sa perpétuelle ironie, opposant les Pères les uns aux autres, grossissant jusqu'à la caricature telles expressions d'Augustin qu'il s'agit à tout prix de découronner, laissant de côté, chez les grands docteurs, comme Anselme et Thomas d'Aquin, les sublimes conceptions et les vues admirables, pour chercher dans leurs œuvres (ou les insérer par une fausse interprétation) ce qu'il appelle « les incohérences » du Docteur angélique.

Peut-être pensez-vous que M. Turmel s'est passionné pour une des écoles théologiques, et que le caractère « unilatéral » de ses études est dû au désir de la faire triompher. Oh! détrompez-vous : écoles et systèmes le laissent parfaitement froid, ou plutôt il a pour tous le même mépris hautain. Sa joie la plus intense, au contraire, est de les faire couvrir de ridicule les uns par les autres, en les mettant aux prises souvent sur des questions de minime importance, mais plus propres par cela même à accentuer les divergences, et à obtenir le but cherché, qui est de détruire l'autorité de tous les théologiens. Le péché des anges sur lequel nous savons si peu, le sort d'Adam, s'il n'eût pas péché, qui nous est encore plus inconnu, voilà des mines d'or pour notre historien; les théologiens ont eu des loisirs et émis des hypothèses : avec quelle volupté M. Turmel entasse dans de longues pages leurs conceptions : « Après avoir réduit en miettes la théorie de saint Thomas, Suarez passe à celle de Duns Scot et lui inflige le même sort. » N'allez pas croire que Suarez reste maître du champ de bataille : « Il ne suffisait pas de démolir, il fallait encore construire... il fallait trouver une nouvelle hypothèse. Suarez en avait une à sa disposition... (Mais) cette théorie très séduisante par elle-même n'avait qu'un défaut, celui d'être gratuite... ou de reposer sur un fondement ruineux. »

Répétez cette opération dix, cent fois, et vous avez toute la méthode de M. Turmel (si vous y ajoutez les méprises qu'amène fréquemment l'inintelligence de la scolastique). Il y a des collectionneurs qui ne recueillent que des monstres dans les divers genres, comme il y a des gens qui ne voient sur le

plus beau visage qu'une tache. M. Turmel ne voit dans l'histoire des doctrines que les taches (vraies ou imaginaires); il collectionne les verrues théologiques. Et, de fait, si on prend la peine de parcourir les textes nombreux cités au bas des pages de ses monographies, on a vite constaté que ce sont « les curiosités » de la théologie, non les documents des grands problèmes.

Mais M. Turmel ne s'en tient pas là. Jusqu'ici, il s'est borné à des insinuations de mauvaise foi à l'adresse de tel ou tel docteur. Il va maintenant lancer son réquisitoire contre toute la théologie en bloc, accusée par lui d'être une œuvre de mensonge concertée de parti pris, et exécutée par les procédés les plus déloyaux. Cette théorie du brigandage théologique, déjà mentionnée au début de cette étude, se trouve formulée *ex professo* dans une note fameuse, qui causa de la stupeur quand elle parut dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*. Et parce que ce programme de dénigrement calomnieux donne seul la clef des œuvres de M. Turmel, nous le reproduisons ici. Il s'agit d'expliquer comment les théologiens ont accompli la tâche, qu'ils se sont imposée, « de concilier les textes des Pères avec les théories scolastiques et *surtout avec les définitions des conciles* ». Voici l'accusation de M. Turmel :

« Avant la découverte de l'imprimerie, on employait surtout les trois procédés suivants pour écarter des Pères tout soupçon d'erreur : I. Suppression des textes gênants... II. Interpolation des textes (par exemple, dans le *De Unitate* de saint Cyprien, dans la lettre de saint Grégoire le Grand à *Secundinus*). III. Fabrication intentionnelle de pièces fausses. Ce genre de littérature fut très cultivé (M. Turmel signale ici, dans la défense de l'Immaculée Conception, de prétendues révélations, des sermons ou traités mis sous le nom de saint Anselme, etc.).

« A partir du seizième siècle, continue-t-il, les faussaires n'ont pas complètement disparu », et il mentionne le *Pseudo-Dexter* du jésuite de la Higuera. « Cependant, ajoute-t-il, la frabrication et l'interpolation des textes étant devenues d'un usage plus difficile, on a eu surtout recours aux procédés suivants : I. Emploi des textes apocryphes (Sfondrate, Hur-

ter). II. Condamnation arbitraire de textes authentiques (Baronius, Mazzella). III. Dissimulation de textes (et ces dissimulateurs ne sont autres que Bellarmin, Suarez, Mazzella, Hurter). IV. Sollicitation des textes[1]. »

Cette page est tout simplement monstrueuse. Celui qui a pu l'écrire et qui, loin de songer plus tard à faire amende honorable, en a fait, depuis qu'il écrit, l'idée mère de son œuvre d'historien est par cela seul jugé. Jamais écrivain se disant catholique n'avait lancé pareille injure contre l'Église et tout l'ensemble de ses docteurs, les hommes les plus intègres et les plus honorables. Je doute même qu'on trouve chez beaucoup de protestants ce système de calomnie à froid et méthodique. Mais c'était la loi à la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*. Il fallait renverser tout l'édifice dogmatique du passé, en préparer l'évolution et, pour cela, montrer que cet édifice n'avait aucune base solide et prétendait à tort reposer sur l'Écriture et sur la Tradition. On reprenait l'entreprise de Richard Simon contre *la Tradition et les saints Pères*, entreprise que Bossuet avait fait échouer par la force logique de sa *Défense*, mais que Margival essayait alors de réhabiliter dans la *Revue*. Or M. Loisy s'était réservé le champ scripturaire ; M. Turmel prit pour lui, dans la *Revue* et ailleurs,

1. Et ces pratiques malhonnêtes, M. Turmel nous l'a déjà dit, sont encore en honneur dans l'Église, les apologistes « les approuvent hautement et estiment qu'on ne saurait faire trop de sacrifices pour sauvegarder l'orthodoxie des Pères ». (Voir *Études*, 5 août 1908, p. 340.) M. Turmel est allé bien plus loin : rendant compte sous le nom de Lenain, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, p. 553, de l'excellente *Patrologie* de M. Bardenhewer et obligé d'avouer que « sur le terrain littéraire il est un guide admirablement informé », il prend sa revanche contre ce savant catholique par ce trait venimeux : « Dans l'exposé des doctrines, Bardenhewer est parfois *plus préoccupé de cacher la vérité que de la faire connaître*. » M. Bardenhewer, en effet, a commis deux impardonnables crimes, le premier d'être un peu plus savant que M. Turmel et, le second, de croire que les Pères n'ont pas enseigné toutes les hérésies que leur prête le critique de la *Revue grise*. On voit comment celui-ci se venge. Combien est juste la réflexion de M. Saltet : « Seul un professionnel du pseudonyme pouvait se permettre une diffamation aussi caractérisée et aussi gratuite à l'égard d'un homme du caractère et de la science de M. le professeur Bardenhewer. De telles personnalités ne s'expliquent que par la tyrannie du système d'après lequel tous les théologiens sont condamnés à la falsification. » (*La Question Herzog-Dupin*, p. 210.)

N. B. L'identité de M. Turmel avec Denys Lenain a été reconnue par M. Turmel, il y a plusieurs années. Elle est, du reste, indiscutable.

la patristique et se chargea de tant se moquer des Pères et des théologiens que nul n'oserait désormais les citer. Voilà l'origine de cette diatribe.

Il ne s'aperçut même pas qu'en cherchant à déshonorer toute la théologie traditionnelle, il se condamnait lui-même et que le déshonneur retomberait sur sa tête. Car enfin, si la théologie, non seulement tolérée, mais encouragée, recommandée, canonisée par l'Église, est cette caverne de brigands que décrit la *Revue*, comment reste-t-il dans ce voisinage? Comment peut-il professer des dogmes dont il sait l'origine si misérable ?

On n'attend pas sans doute que je réhabilite les théologiens. Ainsi que je le disais déjà en 1901, en protestant contre de tels procédés de discussion, ces quatre cardinaux, Baronius, Bellarmin, Sfondrate et Mazzella, les théologiens Suarez et Hurter, cités par M. Turmel comme les types de ces audacieux qui organisent un vaste système de dissimulation, feront encore honnête figure dans l'histoire de la littérature ecclésiastique. Mais quelques observations seront utiles pour faire apprécier les procédés de M. Turmel. A-t-il du moins, dans cette accusation générale qui englobe toute la théologie, l'excuse de faits déplorables bien constatés, qu'il aurait seulement le tort (déjà bien grave) d'attribuer à toute une catégorie d'écrivains? Sans doute il a fait des découvertes accablantes pour prendre ce ton si peu de mise aujourd'hui! Eh bien, non ! On reste stupéfait de la pauvreté de ces lieux communs et de ces misérables chicanes, qui même, le plus souvent, portent absolument à faux, ou parce que les faits sont inventés, ou parce qu'ils sont incompris, et calomnieusement imputés à mauvaise foi.

Quelques exemples sont nécessaires :

M. Turmel accuse les théologiens d'avoir écarté des Pères tout soupçon d'erreur par la *suppression des textes gênants*. Il sait très bien que c'est pure calomnie. Il a lu, puisqu'il y renvoie [1], le passage de Cassiodore où cet érudit nous avertit du soin vigilant qu'il a mis à expurger un commentaire pélagien des Épîtres de saint Paul. Il exprime la loi des éditeurs

1. *The New-York Review*, t. II, p. 626.

d'alors : conserver ce qui est utile dans ces anciens travaux, en les débarrassant des erreurs dangereuses. Certes nous pouvons regretter pour l'histoire des doctrines ces mutilations; mais accuser de déloyauté ceux qui nous avertissent eux-mêmes des corrections opérées et des erreurs commises par leurs prédécesseurs, est-ce loyal?

Victorin de Pettau fournit à M. Turmel un autre grief : son commentaire de l'Apocalypse était millénariste : or, le texte actuel ne l'est plus : donc mutilation intentionnelle. A cela, une toute petite difficulté. Et si le texte actuel était totalement apocryphe ? c'est M. Turmel lui-même qui nous a dit, juste un an avant son accusation [1], que l'authenticité de ce livre soulève les plus graves objections, qu'il ne répond pas au signalement donné par saint Jérôme, enfin que, d'après Harnack [2], ce commentaire n'est pas de Victorin. D'où vient cette divergence entre 1899 et 1900? Ah ! c'est qu'en 1899 on alléguait un passage de ce livre en faveur d'une thèse qui déplaît à M. Turmel : donc l'ouvrage est probablement apocryphe. En 1900, ce même livre, s'il est de Victorin, peut fournir un thème à déclamation contre les théologiens : on ne parle plus d'inauthenticité.

Autre grief de M. Turmel : on a fabriqué des apocryphes, donc ce sont les théologiens. Mais vous vous trompez, Monsieur l'abbé, ce sont les critiques et les érudits qui sont tentés par ces exploits : le fameux de la Higuera (qui ne publia pas de son vivant le *Pseudo-Dexter*) était un érudit, non un théologien ; Jérôme Vignier, qui passe pour très expert en ce genre de littérature, érudit celui-là aussi ; tout comme Pfaff, le créateur des fragments de saint Irénée, dont Harnack démontrait naguère l'imposture, et à qui cependant vous empruntiez avec tant de confiance tel et tel passage d'Irénée [3]. Ah ! si on vous appliquait la mesure dont vous usez avec les autres, comme on aurait le droit d'être sévère ! N'avez-vous pas essayé de décrier Hurter, parce que sur l'autorité d'Angelo Maï, qui n'est point cependant le premier venu, il a cité

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1899, t. IV, p. 306.
2. Harnack, *Altchristliche Litteratur*, p. 732.
3. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, t. V, p. 308; *Eschatologie*, p. 84.

un sermon de saint Augustin, sans deviner que vingt ans plus tard Bardenhewer élèverait des doutes sur son authenticité.

M. Turmel ne pouvait manquer de nous attribuer la fameuse interpolation du *De Unitate* de saint Cyprien en faveur de la primauté de Rome. Mais vraiment il joue de malheur. Peu de mois après, Dom Chapman prouvait dans la *Revue bénédictine* que l'interpolateur était... saint Cyprien lui-même ; dans une seconde édition de son livre, le grand évêque aurait développé le texte primitif, pour l'adapter à des besoins nouveaux. Et cette démonstration a paru concluante aux critiques les plus délicats et les plus étrangers aux préoccupations théologiques. Inutile d'ajouter que M. Turmel ne s'est pas rendu, et qu'il combat cette solution dans son récent livre sur la papauté[1]. Mais de quel droit se plaindrait-il, si à son exemple, nous l'accusions de « condamnation arbitraire de textes authentiques » ?

Quant aux douze faits allégués par M. Turmel (pour une période de quatre siècles !), nous osons affirmer que c'est la plus belle collection de confusions ou d'inventions malheureuses qui existe en histoire de la théologie.

Ainsi Suarez est coupable de *dissimulation de textes*, parce qu'il accuse Pierre Lombard de « placer l'essence du péché originel dans la concupiscence », mais passe sous silence les autres docteurs, Hugues de Saint-Victor, Robert Pullus, saint Bernard (!), Innocent III. Or voici la vérité : c'est triste à dire, mais dans l'affirmation de M. Turmel, tout, absolument tout est faux : 1° Suarez affirme d'abord que cette opinion est nettement *hérétique* : c'est celle de Luther et de Calvin ; 2° loin d'accuser Pierre Lombard de l'avoir embrassée, comme l'affirme M. Turmel, il annonce qu'il le vengera en *expliquant* ses formules malheureuses, qui *semblent* le rattacher à cette opinion ; 3° loin de taire que Lombard n'est pas seul, Suarez le dit très expressément : *ad eam nonnihil accedit quorumdam scholasticorum sententia* ; 4° enfin il se garde bien de nommer saint Bernard et de rappeler le texte allégué par M. Turmel[2], pour ne pas encourir le ridicule de confondre,

1. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté...*, p. 109, 110.
2. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, p. 194.

comme fait ce dernier, la concupiscence qui est *dans les parents* avec le péché originel qui est *dans l'enfant*[1].

Il y a mieux encore : M. Turmel falsifie l'histoire et même les textes (nous le montrerons), pour affirmer que « *presque tous* » niaient au quatrième siècle l'éternité de l'enfer pour les chrétiens, et aussitôt il incrimine le savant Hurter de mauvaise foi, parce que, s'en rapportant aux textes tels qu'ils sont, il attribue cette erreur à *plusieurs* (*plures*). C'est un comble.

De même il accuse Mazzella de contester l'authenticité de l'article de la *Somme* de saint Thomas (III, 27, 2) contre l'Immaculée Conception : « Il (Mazzella) prétend qu'on ne retrouve pas en cette endroit, la netteté ordinaire du saint Docteur. » Or : 1° Mazzella rapporte *historiquement* les arguments de ceux qui nient l'authenticité et il ne décide pas ! 2° quant au raisonnement que M. Turmel lui prête, il est tout entier de son invention ; il n'y en a pas trace chez Mazzella, qui d'ailleurs, là[2], ne dit rien en son propre nom.

Comment, enfin, M. Turmel ose-t-il parler de *sollicitation de textes*, lui qui, avec un sang-froid imperturbable, fait dire si souvent aux saints Pères précisément le contraire de ce qu'ils affirmaient? On n'a pas oublié le texte de saint Augustin si merveilleusement transformé. Voici un autre fait qu'on a sévèrement reproché à M. Turmel, car il montre vraiment trop d'audace. M. Turmel veut que saint Jérôme n'ait pas connu *la spiritualité des anges :* il lui fait enseigner « qu'après la résurrection *nos corps brilleront comme ceux des anges*[3] ».

1. Voir tout ce texte de Suarez dans le *De Peccatis*, Disp. IX, s. 2, n. 7, édit. de Paris, t. IV, p. 602.

2. *De Deo creante*, n. 1123 ; cf. *Revue d'histoire*, etc, 1900, p. 291. Mazzella doit avoir quelque grand méfait à expier, car il revient sans cesse dans le réquisitoire. Une seule fois, M. Turmel a raison : Mazzella s'est trompé sur la date du *De Libero arbitrio* de saint Augustin : cet ouvrage de 395 ne peut rétracter des écrits de 422. M. Turmel le reproche à Mazzella et c'est de bonne guerre. Mais peut-être eût-il été un peu moins sévère pour une erreur de date, s'il eût pressenti la douce gaieté que provoquent, *dans le même ouvrage* (*Eschatologie*, p. 96), ses connaissances historiques : il nous apprend que la théorie moliniste de la science moyenne « fut *dénoncée avec effroi* par le dominicain Billuart »... et que « l'onctueux *Contenson ne s'en tint pas là* ». La *dénonciation* avait eu lieu depuis plus d'un siècle, et Contenson lui-même était mort quand Billuart naquit en 1685.

3. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1898, t. III, p. 416.

Quoi de plus clair et de plus expressif? Il n'y a qu'un tout petit malheur : c'est que le texte allégué en note, non seulement ne parle pas du corps des anges, mais l'exclut de la façon la plus formelle : le grand docteur de Bethléem explique en effet à Théodora que notre ressemblance avec les anges au ciel, *erunt sicut angeli Dei*, ne sera pas une *ressemblance de nature*, *parce que* nous aurons un corps, mais une ressemblance de gloire et de bonheur. On ne nous promet pas de devenir anges, mais *comme des anges*, dans la même gloire. Ils seront anges (spirituels), nous resterons hommes (avec un corps[1]). Le « corps brillant » des anges s'est évanoui : c'était une création de M. Turmel.

Et les traits de cette force sont innombrables. En voilà assez pour édifier le lecteur sur les curieux procédés, par lesquels M. Turmel prétend établir la déloyauté des théologiens qui veulent trouver les dogmes dans la tradition.

II

Histoire du dogme de la papauté

Le dernier ouvrage de M. Turmel sur la papauté est si fidèle à son programme de dénigrement de nos dogmes, qu'il constituerait contre la primauté du Pontife romain, si les catholiques n'étaient prévenus à temps,la machine de guerre la plus dangereuse, parce que la plus hypocrite, depuis le pamphlet de Janus Döllinger. Oh! je n'ignore pas que certains vont être surpris. Que faites-vous donc, diront-ils, de l'*imprimatur*, bien plus, du double *imprimatur* qui s'étale à la fin du volume? — Mon Dieu, je répondrai franchement que je

1. Voici le texte, *Epist.* LXXV, 2. *P. L.*, t. XXII, col. 687 : « Quando dicit, *non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in cœlis*, NON NATURA ET SUBSTANTIA CORPORUM TOLLITUR, sed gloriæ magnitudo monstratur. Neque enim scriptum est, *erunt angeli*, SED, *sicut angeli*, ubi similitudo promittitur, veritas denegatur. *Erunt*, inquit, *sicut angeli*, id est similes angelorum; [ERGO HOMINES ESSE NON DESINENT. Inclyti quidem, et] angelico splendore decorati; sed tamen homines. » Les mots entre crochets ont été remplacés par des points chez M. Turmel. Dans son *Epist.* CVIII, 22, col. 900, ad Paulam, Jerôme traite la même question : « Quomodo ergo erimus similes angelorum, cum inter angelos non sit masculus et femina? Breviter ausculta : *non substantiam nobis angelorum, sed conversationem et beatitudinem Dominus repromittit!* » Encore un texte « malade » à guérir!

n'en fais point l'usage habituel à M. Turmel et à ses amis : autrefois, dans sa *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, quand on voulait ridiculiser une œuvre d'inspiration franchement catholique, M. Loisy ne manquait pas de signaler ironiquement l'*imprimatur* : c'était sa façon de décerner un diplôme de mentalité inférieure. Aujourd'hui, ce procédé ne prend plus : aussi d'autres aiment-ils à voir dans l'*imprimatur* la consécration officielle des difficultés soulevées par un auteur, ou des concessions qu'il a faites. M. Turmel connaît, j'en suis sûr, des critiques qui affectionnent ce procédé, et sans doute il a bien espéré que ses objections contre le dogme, protégées par ce double bouclier, en acquerraient une valeur inappréciable et seraient à l'abri de trop rudes coups. Eh bien! surtout après les derniers avis de Pie X sur ce sujet, telle n'est point pour nous la force d'un *imprimatur* ; il indique un acte louable de soumission aux lois de l'Église, mais il n'entend nullement enchaîner les critiques.

Cela dit, nous sommes à l'aise pour exprimer l'impression produite par la lecture de cette collection d'articles : car ce n'est pas un livre, malgré l'apparence ; ce sont des chapitres, presque isolés les uns des autres, disproportionnés, encombrés de très longs documents, qui parfois ont pour fonction de dissimuler « des trous » dans la trame historique. Décorer cet amas presque informe de questions mal digérées et de hors-d'œuvre inutiles, du titre d'*Histoire du dogme de la papauté*, c'est afficher une prétention exorbitante, qui trahit l'inintelligence de ce que devrait être l'histoire de ce dogme. Mais le côté littéraire est pour nous plus que secondaire.

Notre impression finale est que l'auteur, à un autre point de vue bien plus grave, s'est trompé de titre : au lieu de *Histoire du dogme de la papauté*, il aurait dû dire, pour être exact : *Recueil avec grossissement de tous les textes ou faits opposés* (*en apparence*) *au dogme de la papauté*, *avec savant escamotage des textes ou faits favorables à ce dogme pendant les quatre premiers siècles*. Ce titre serait, je l'avoue, un peu long, mais comme il éclairerait le lecteur et tiendrait lieu de préface, puisque l'auteur n'a pas jugé à propos de nous exposer son but! On saurait à quoi s'en tenir et l'on

n'aurait pas la surprise, toujours désagréable, mais ici, à la fin, agaçante jusqu'à l'énervement, de voir un auteur qui, j'imagine, se prétend catholique, s'acharner, de la première page de son livre jusqu'à la dernière, à démolir un à un tous les témoignages les plus vénérables de notre antiquité chrétienne en faveur de Pierre, de la primauté romaine, du rôle *d'universelle* hégémonie que l'histoire attribue à l'Église de Rome, depuis le premier siècle.

Aucun de ces textes devant lesquels s'inclinent souvent les critiques rationalistes, comme Harnack, n'échappera au traitement énergique qu'il leur fera subir. Ah ! c'est dans ce volume surtout que nous engageons le lecteur à surveiller avec soin l'art de « guérir » les textes malades, « d'apprivoiser » les témoignages les plus réfractaires, « d'embaumer » les paroles dangereuses pour la thèse, en les noyant dans un bénin commentaire ou en les ensevelissant dans le tombeau par le silence. Au contraire, y a-t-il quelque part un mot irrévérencieux à l'adresse d'un pape, avec quelle joie on fait sonner bien haut ces cris de révolte! on les exagère même et on transforme une lettre respectueuse d'Irénée en une protestation. A-t-on découvert un pamphlet, odieux tissu d'affreuses calomnies contre un pape ? Vite M. Turmel le prend pour guide, et dans une étude où il n'a pas le loisir d'examiner les décisions doctrinales les plus importantes des papes, sous prétexte que ce n'est point son sujet (p. 84, etc.), il étale ces infamies, qui auront, il semble l'espérer, l'avantage d'inspirer de l'horreur pour les pontifes romains.

D'ailleurs, ne craignez point les injures grossières et les sarcasmes que nous trouvions sous la plume de M. Turmel à l'adresse des théologiens : ici il les respecte à peu près ; le style se dépouille de sa violence; il n'est pas jusqu'à cette perpétuelle ironie qui ne soit plus discrètement voilée : le désir de l'*imprimatur* opère parfois de ces prodiges! Sans doute on sent partout l'effort que l'auteur est obligé de faire; la papauté est une de ces institutions *humaines* qu'il n'aime guère : il lui serait doux de s'en venger par quelques impertinences! Parfois même il ne parvient pas à se retenir, par exemple, quand il nous dit que Damase « *reprit ses fonctions de policier* » (p. 335). Mais en général il se souvient que

les lecteurs des nouvelles revues où il écrit n'ont pas encore la patience des abonnés de la *Revue grise*. Cela ne veut pas dire que l'ouvrage soit moins dangereux. Bien au contraire : la violence et le ton ironique, en révélant les sentiments intimes, sont un contrepoison utile.

L'antidote ici sera dans le fond, je veux dire dans les efforts surhumains de M. Turmel pour que tous les papes fassent pitoyable figure. Je n'ai pas remarqué, peut-être ai-je été distrait, qu'il parle d'un seul pape de manière à laisser croire qu'il l'estime.

Pour certains, il n'a qu'un mépris transcendant, et aimerait bien le faire partager. Regardez cette caricature du pape SAINT Zéphyrin (199-218) : il n'a de place, malgré son pontificat de près de vingt ans, que dans une note ; mais, en revanche, comme le portrait est troussé ! « On n'a pas à parler ici des *perplexités que causèrent à Zéphyrin les disputes théologiques* qui éclatèrent sous son pontificat et auxquelles il n'apporta aucune solution. Disons simplement que l'auteur des *Philosophoumena*, IX, 11, le présente comme un homme ignorant et cupide dont on faisait ce qu'on voulait avec des cadeaux ». (P. 80-81). Voyez-vous l'embarras du bonhomme, qui compte ses sous et qu'on vient ennuyer en lui parlant des trois personnes en un seul Dieu ou de gros péchés à pardonner. Il a bien autre chose à faire ! Et M. Turmel aussi : car il n'a le loisir d'examiner ni ce que décida Zéphyrin, ni si l'auteur des *Philosophoumena*, qui ne passe pas pour un caractère commode et d'une grande docilité, n'avait pas quelque méchante raison de haïr et de dénigrer le pape Zéphyrin.

M. Turmel nous a donné le pape imbécile : il va nous fabriquer le pape brigand, affreux scélérat et féroce ambitieux. Et il a choisi pour type le grand et saint pape Damase, l'ami de saint Jérôme, dont le solitaire de Bethléem célèbre le savoir et les vertus extraordinaires, l'appelant « le Docteur vierge de l'Église vierge[1] », celui, enfin, que la voix unanime du clergé et du peuple plaça, aussitôt après sa mort, au rang des bienheureux. Jusqu'ici, l'histoire impartiale, écrite même par des rationalistes ou des protestants, racontait son élec-

1. *Epist.* XLVIII ; *P. L.*, t. XXII, col. 508.

tion légitime et sa consécration par l'évêque d'Ostie comme successeur du pape Libère (1er octobre 366) ; les fureurs d'une minorité factieuse, qui, n'ayant pu empêcher l'élection, arma la vile populace et fit appel à la violence pour introniser, un mois après, l'antipape Ursinus (sacré par un seul évêque, dans une maison privée) ; l'intervention du préfet de Rome et des troupes impériales pour maîtriser les fureurs d'Ursinus ; le sang versé dans les églises de Rome ; enfin, malgré la bonté de Damase, dit Rufin, la répression sévère par un cruel préfet des crimes de la faction révoltée. Voilà ce qu'on savait sur le témoignage de Rufin et des autres.

Mais admirez la baguette magique de M. Turmel : parce que des calomnies affreuses étaient répandues contre Damase par les partisans d'Ursinus qui demandaient sa tête, c'est Damase qui devient l'agresseur, le bourreau. M. Turmel *oublie* de nous dire que Damase fut légitimement élu et consacré : « Les suffrages prirent deux directions : les uns se portèrent sur Damase... les autres sur le diacre Ursinus. *Les partisans de Damase étaient les plus forts et ils le firent bien voir. Ils envahirent à l'improviste* l'église où étaient rassemblés leurs adversaires, etc... » ; ailleurs, ils en tuèrent cent soixante, si bien que, dans la répression du terrible Maximin, « Damase lui-même *se vit à la veille de marcher au dernier supplice* ». Un pape condamné à mort pour assassinat par le préteur, quelle aubaine pour M. Turmel ! Il est vrai que l'empereur Gratien eut la sotte idée, non seulement de justifier Damase, mais de lui concéder, avec l'unanimité des clercs, les pouvoirs les plus étendus. Accordée à un assassin, cette faveur étonne. Mais M. Turmel n'est pas troublé : « Muni des pleins pouvoirs que lui conférait la loi de Gratien, Damase reprit SES FONCTIONS DE POLICIER. Il y avait à Rome une petite colonie de lucifériens ; le pape fit de son mieux pour en purger son Église. *Les malheureux hérétiques souffrirent d'abord tout en silence* ; *puis, à bout de patience*..., ils adressèrent à l'empereur une supplique... *Damase y était présenté sous les traits d'un bourreau.* » Et l'historien nouveau genre nous sert de larges tranches de ce pamphlet. Remarquez bien que cette histoire n'a rien à voir avec le *dogme* de la papauté : mais comment omettre un libellé présentant un pape et un

saint sous les traits d'un bourreau? Voilà l'esprit et la méthode de ce livre.

Mais enfin quelle est la thèse de M. Turmel! De thèse, vous répondra-t-il, mais je n'en ai point : l'historien peut-il avoir une thèse? je raconte, voilà tout. Et, en réalité, nulle part M. Turmel n'énonce l'idée générale qui le guide et donne l'unité à ces divers chapitres. Sans doute, il songeait à l'*imprimatur* : on sait que celui-ci, assez hospitalier aux simples faits, est plus rébarbatif pour les conclusions qu'on en tire. Mais si M. Turmel dissimule l'idée maîtresse de son livre, le lecteur la sent percer à chaque page, à chaque fait, et c'est celle-ci : *Le dogme de la papauté est totalement inconnu aux quatre premiers siècles*. Ainsi M. Turmel nous retrace l'histoire d'un dogme qui n'existe pas encore, qui n'est pas même soupçonné; c'est la préhistoire de ce dogme, et, telle qu'elle est décrite par M. Turmel, cette préhistoire est toute différente des récits que nous connaissions.

On y voit poindre, chez le clergé et les évêques de Rome, enivrés par ce grand nom de Rome et par la vue du pouvoir impérial, je ne sais quelle ambition sourde d'exercer une haute surveillance sur les autres diocèses; bientôt des empiétements formels sur l'autorité des autres pasteurs, qui sont obligés de rappeler à l'ordre les papes trop hardis (comme Victor I[er]) et le forcent à capituler; puis des tentatives renouvelées avec plus de mesure, pour établir la suprématie de Rome au moins dans les dix provinces du « Vicariat de Rome » (c'est-à-dire l'Italie centrale et méridionale), sauf à l'étendre peu à peu au dehors, en profitant habilement des circonstances propices, telles que les dissensions orientales et l'appel des divers partis au siège romain. Mais à la fin du quatrième siècle, *la primauté du pape sur l'Église universelle* est encore une chimère, que les pontifes eux-mêmes n'osent ni réclamer, ni même rêver; et, quant *au dogme* de la papauté, c'est-à-dire quant à l'institution par Notre-Seigneur de l'autorité de Pierre et de ses successeurs, couronnant la hiérarchie ecclésiastique, le volume s'achève sans qu'il en ait été fait mention, autrement que pour anéantir les témoignages qui attesteraient la conviction des papes et la foi des anciennes générations chrétiennes.

Cette thèse, M. Turmel l'avait déjà énoncée en lui donnant plus d'ampleur, dans un triste article de la *Revue du clergé français*[1], article rédigé, comme tant d'autres, avec une perfide habileté qui en double le danger. Il rendait compte du pamphlet de Döllinger contre *La Papauté*, qui venait d'être traduit en français. On sait les violentes entorses que cet ennemi fougueux de Rome fait subir à l'histoire, pour établir que la suprématie pontificale renverse la constitution épiscopale établie par le Christ, que seule l'ambition des pontifes de Rome la prépara, qu'elle fut inconnue *jusqu'au cinquième siècle*, où Innocent Ier (402-417) « émit la prétention de connaître de toutes les questions importantes ». Ses successeurs l'imitèrent, sans pouvoir devenir autre chose que les *patriarches de l'Occident*. Ce fut Grégoire VII « qui s'attribua le droit de gouverner toute l'Église... ; *il donna à l'Église une constitution monarchique* ; *il créa la papauté dans le sens que ce mot possède aujourd'hui*[2] ». Döllinger concluait que l'établissement de la papauté monarchique a été, à tous les points de vue, administratif, dogmatique et social, une immense calamité pour le monde.

Or, dans cet « implacable réquisitoire », M. Turmel fait deux parts : *les faits* et *les conclusions*[3] ; ces dernières, il les repousse et essaye de montrer que les empiétements des papes n'ont pas eu tous les résultats lamentables qu'on leur attribue.

Mais, pour *les faits*, M. Turmel ratifiait en bloc tout l'exposé historique de Döllinger, tel que nous l'avons indiqué, reculant ainsi jusqu'à Grégoire VII, en plein onzième siècle, la première revendication par un pape de la suprématie sur l'Église universelle. *J'accepte donc, sans le discuter, l'exposé des relations de Rome avec le reste de l'Église, tel que le présente Döllinger.* Voilà qui jette une vive, trop vive lumière sur le livre actuel. M. Turmel a voulu, pour les quatre

1. *Revue du clergé français*, 1er décembre 1904, t. XLI, p. 58-66.
2. Turmel, *Résumé de Döllinger*, *loc. cit.*, p. 57-58.
3. Les lecteurs qui ont présent à l'esprit l'article de M. Turmel du 15 mars 1908, dans la *Revue du clergé français*, noteront l'analogie du procédé : il maintient toujours *les faits*, et ajoute seulement que les conclusions sont inacceptables. Mais ces conclusions découlent nécessairement de ces faits, s'ils sont réels. — Arrangez-vous, répond M. Turmel, je ne suis pas théologien.

premiers siècles négligés dans l'ouvrage de Döllinger, établir sa thèse, que la primauté pontificale n'a été ni connue ni réclamée avant Innocent Ier, au cinquième siècle.

Le lecteur n'attend pas ici une réfutation de cette thèse ; elle serait déplacée, et d'ailleurs inutile ; pas un fait nouveau n'apparaît et il suffit d'enlever le placage sous lequel les faits connus sont défigurés, pour leur rendre la valeur que les apologistes, comme dit M. Turmel avec un mépris souverain, leur ont donnée. Une analyse détaillée de chaque chapitre m'entraînerait trop loin. Du reste, l'œuvre peut se réduire à trois parties : 1° les premières manifestations (malheureuses, d'après M. Turmel) de la papauté, sous Victor Ier contre les Asiates, sous Étienne Ier contre saint Cyprien (chap. I-V) ; 2° la papauté sous Constantin (qui l'assujettit) et durant les controverses ariennes, où elle s'efface, toujours d'après M. Turmel (chap. VI-IX) ; 3° la papauté sous Damase et ses successeurs (chap. X-XIV). Quelques réflexions suffiront pour justifier le jugement sévère que j'ai formulé.

*
* *

Dès le début, voici une lacune effrayante. Quand un critique, croyant ou rationaliste, peu importe, veut retracer l'histoire d'un dogme, il en étudie d'abord la source, au moins prétendue, dans les données du Nouveau Testament. Le protestant Dorner et M. Rivière auraient cru ridicule de tracer l'histoire du dogme de la rédemption sans analyser d'abord les textes des évangélistes et de saint Paul. M. Turmel lui-même a suivi cette marche logique, dans son étude historique sur le péché originel : il a commencé par une mention, un peu sommaire, il est vrai, des sources scripturaires. Or, ici, M. Turmel nous promet l'histoire, non de la papauté, mais du dogme de la papauté, et il ne dit pas un seul mot des paroles fameuses, dans lesquelles sont contenues, au moins les catholiques le croient, tous les privilèges de Pierre pour lui-même et ses successeurs. Ni le *Tu es Petrus*, que l'on a pu nommer la grande charte constitutive de la hiérarchie ecclésiastique ; ni la scène délicieuse où Jésus commande à Pierre de « paître

les brebis aussi bien que les agneaux » ; ni la solennelle promesse « j'ai prié pour toi afin que tu ne défailles pas, etc... » ; ni le rôle, tout à fait à part, de Pierre dans l'histoire de l'évangélisation du monde par les apôtres, rien de tout cela n'a été jugé digne, par M. Turmel, ni d'une étude, ni même d'une simple mention.

Ce silence absolu est d'autant plus déplorable qu'il y avait ici à signaler un complet changement de tactique protestante et rationaliste, et à enregistrer une splendide victoire de l'exégèse catholique. Autrefois, quand les protestants croyaient encore à l'Écriture, on acceptait l'authenticité de ces textes comme paroles du Christ, mais on imaginait des sens bizarres et invraisemblables, pour échapper à la nécessité de reconnaître la primauté de Pierre, qui aurait vite entraîné la primauté de ses successeurs. Aujourd'hui, il n'en est plus ainsi : même les rationalistes les plus décidés, comme Holtzmann, avouent que le *Tu es Petrus* ne peut être raisonnablement compris que dans le sens de l'interprétation catholique, constatant ainsi, après quatre siècles de lutte, le triomphe de l'exégèse de nos pères. Seulement, ils croient prendre leur revanche en niant l'authenticité de ces paroles : elles ne viennent pas du Christ, elles ne sont pas même de l'évangéliste, mais ont été insérées dans le premier évangile, à une époque plus ou moins tardive, peut-être vers la fin du deuxième siècle ; à une époque où, la hiérarchie étant déjà fortement constituée, la foi de l'Église s'est traduite en imaginant les scènes évangéliques qui étaient censées instituer cette hiérarchie.

Et ces rationalistes ne semblent pas avoir aperçu le nouveau triomphe qu'ils préparent au catholicisme, et la défaite écrasante de leur système évolutionniste sur la papauté : car enfin, si au deuxième siècle, même, si vous voulez, vers l'an 150 ou 170 (vous n'osez guère reculer davantage), la conscience chrétienne était si profondément pénétrée du sentiment de la hiérarchie, qu'un écrivain, pour harmoniser l'Évangile avec les faits qui se déroulaient sous ses yeux, insérait dans saint Matthieu toute une constitution organique de l'Église, et, avec intention, affirmait la primauté de Pierre et la primauté du pape, — entendez bien, du pape, puisque cette inter-

polation que vous supposez n'aurait plus de but par rapport à Pierre seul : il résulte de cette hypothèse que le dogme de la papauté est déjà tout entier dans la conscience de l'Église : on ne peut plus parler, critiquement, d'une primauté inconnue, ou à peine entrevue, ou limitée à tels ou tels pays, puisque l'interpolateur, qui traduisait le fait contemporain, l'exprimait dans ces formules universelles, inexplicables en dehors du sens catholique, et qui prennent, de son intention, un sens encore plus caractéristique.

Comment M. Turmel n'a-t-il rien eu à nous dire là-dessus ? Croit-il que ces versets soient du Christ? Alors pourquoi ne pas y voir la vraie source du dogme de la papauté ? — Préfère-t-il l'hypothèse rationaliste, à savoir qu'ils ont été insérés au second siècle ? Mais, en ce cas, pourquoi ne proclame-t-il pas que le dogme de la papauté *était né* AU MOINS AVANT CETTE INSERTION, et que l'interpolateur a été *prophète*, puisque la papauté, annoncée par lui invincible aux puissances infernales, a été, en réalité, victorieuse depuis dix-huit siècles ?

Un oubli, en un sujet de cette importance, n'étant point admissible, il reste une seule hypothèse : M. Turmel a appliqué ici sa théorie générale : le dogme de la papauté n'est point sorti de ces textes, mais d'événements *postérieurs au cinquième siècle*, et c'est alors seulement qu'on a imaginé de le loger dans ces antiques paroles : il était donc inutile d'en parler.

Cela est si vrai, que le pape Calixte ayant eu la mauvaise idée, dans son édit sur la pénitence, d'appuyer son autorité sur le texte *super hanc Petram... tibi dabo claves*, ce qui semble avoir sensiblement contrarié Tertullien montaniste, M. Turmel se précipite aussitôt sur ce passage de Tertullien pour lui donner une interprétation inoffensive : il n'a qu'une frayeur, qu'on puisse croire qu'un pape, au début du troisième siècle, ait fait état du *Tu es Petrus* pour asseoir sa prééminence. Il affirme donc que ces textes ont été allégués uniquement pour prouver que le pouvoir de délier est passé de Pierre *à toute Église reliée à Pierre*[1].

1. *Ad omnem ecclesiam Petri propinquam*. C'est le mot de Tertullien, *De Pudic.*, 21. L'édit de Calixte ne nous a pas été conservé ; mais les réflexions ironiques de Tertullien peuvent aider à le reconstituer.

Il est pourtant obligé d'avouer que Calixte a revendiqué le titre de *successeur de Pierre* : « C'est en tout cas ce que laisse à entendre l'épithète d'*Apostolicus* que lui donne Tertullien. On peut même penser qu'il a préparé la thèse classique, en signalant les liens particuliers qui rattachaient son Église à saint Pierre (p. 86). » Voilà bien des aveux ; encore un peu, et vous reconnaîtrez que Calixte s'est appelé aussi *évêque des évêques* et même pontife suprême[1], ainsi que le lui reproche ironiquement Tertullien. Tout cela est bien troublant et donne à penser que le *Tu es Petrus* n'était point cité par Calixte pour conclure uniquement qu'il était l'égal des autres évêques.

En tout cas, deux choses sont certaines :

1° M. Turmel falsifie l'histoire et se moque à la fois des documents et de ses lecteurs, quand il prétend que « Calixte a proclamé sa prééminence SUR LES ÉVÊQUES DE SON VOISINAGE ». Un petit texte, s'il vous plaît, pour limiter ainsi arbitrairement la sphère d'action que Tertullien représente comme universelle. Mais c'est l'habitude de M. Turmel, nous le verrons. Le pape proclame son autorité : « Calixte a exercé les droits de la papauté. » M. Turmel l'avoue, mais il ajoute aussitôt, « dans un rayon qui comprenait peut-être toute l'Italie » !

2° Pour mieux démontrer que Calixte « n'a pas donné à la papauté sa base scripturaire[2] », il eût été utile d'expliquer le sens que l'on assigne aux textes évangéliques.

* * *

Le premier chapitre de l'ouvrage, sur la venue de saint Pierre à Rome, produira une impression plus douloureuse encore que l'omission des données scripturaires. On sait l'importance de ce grand fait providentiel pour démontrer

1. *Pontifex maximus* est traduit par M. Turmel « pontife très grand ». Le *episcopus episcoporum* ne permet guère cette traduction.

2. Dans son *Histoire de la théologie positive* (p. 168-173), M. Turmel soutient lui-même notre thèse. Mais, depuis, que de changements ! On peut affirmer que l'*Histoire du dogme de la papauté* a pour but de réfuter ces pages d'il y a quelques années à peine (1904).

que l'évêque de Rome est le vrai successeur de saint Pierre; on sait aussi la joie de la critique catholique constatant, après les assauts multipliés depuis quatre siècles contre l'historicité du martyre de saint Pierre à Rome, un revirement presque complet de la science indépendante en faveur de notre tradition. La douleur en sera plus amère de voir M. Turmel reprendre et développer avec complaisance toutes les objections des protestants, pour battre en brèche et ruiner à jamais ce fondement de la primauté romaine.

Mgr Duchesne, à propos de l'encyclique du patriarche grec de Constantinople, Anthime, publiée en 1895, comme réponse aux paternelles invitations de l'encyclique *Præclara* de Léon XIII, écrivait ces graves paroles[1] : « J'ai vu avec peine que, dans l'encyclique patriarcale, on semblât mettre au rang des choses douteuses le séjour de saint Pierre à Rome, et que l'on cherchât à expliquer par les apocryphes pseudo-clémentins la tradition universelle sur ce point de fait. Ce système, contraire à la croyance admise jusqu'à ce jour dans l'Église grecque comme dans l'Église latine, dérive des élucubrations de Fr. Christian Baur et de l'école rationaliste de Tubingue. Il est maintenant abandonné de tout le monde savant, en Allemagne et ailleurs. Plusieurs de ceux qui s'y étaient laissé tromper, comme l'illustre évêque anglican Lightfoot, sont revenus à la tradition. Renan lui-même a regretté les concessions qu'il lui avait faites d'abord. N'est-il pas lamentable de voir des évêques s'autoriser ainsi de théories jetées désormais au rebut, et déserter pour elles les traditions de tous leurs prédécesseurs, de tous les docteurs de leur Église? Faut-il que la passion les égare ! »

N'est-ce pas lamentable, dirons-nous à notre tour, de voir un prêtre répandre parmi nous « ces théories jetées désormais au rebut » et essayer de leur donner un regain de popularité?

Mais, nous dira-t-on, M. Turmel n'affirme pas que Pierre n'est pas venu à Rome : il constate même que la thèse protestante est aujourd'hui « communément repoussée par les historiens ainsi que par les archéologues »; que « les cri-

1. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, p. 124.

tiques les plus dégagés des scrupules de l'orthodoxie croient volontiers que saint Pierre est venu à Rome et qu'il y est mort » (p. 25-27).

C'est vrai, mais il ne dit pas non plus qu'il admet la venue à Rome, et ce silence, dans une question si grave et si longuement développée, est, à lui seul, trop significatif. S'il croit la tradition fausse, qu'il le dise franchement, et s'il doute, qu'il avoue son doute. Le lecteur ne veut pas de ces réticences calculées, pires que les négations : il réclame avant tout la franchise. Mais ne nous y trompons pas : M. Turmel n'hésite pas, ne doute pas; il organise ce long chapitre de vingt pages de manière à rendre ridicule l'opinion catholique; il s'efforce d'enlever toute valeur aux témoignages allégués, puis il développe avec complaisance les origines de la fausse légende.

En somme, le voyage de saint Pierre à Rome n'a, jusqu'au milieu du second siècle, aucun témoin. A partir de 170, il est attesté par Denys de Corinthe et Irénée. *Mais* ces deux docteurs qui nous apprennent que saint Pierre est venu dans la capitale du monde, nous apprennent également qu'il a fondé l'Église de Rome de concert avec saint Paul. Cette assertion, démentie par l'histoire, est singulièrement suggestive. Elle nous présente, en effet, Pierre et Paul, comme deux frères inséparables. Comment en est-on venu là? En partie par réaction contre le gnosticisme qui opposait saint Paul à saint Pierre; en partie par suite de l'habitude qu'on avait depuis longtemps d'associer les deux apôtres qui éclipsaient tous les autres et résumaient à eux seuls le collège apostolique, l'apôtre de la circoncision et l'apôtre des nations. Sous l'influence de ces deux causes diverses, la conscience chrétienne unit les destinées de saint Pierre et de saint Paul, et cette union eut une conséquence capitale. *Saint Paul, qui était venu à Rome, y entraîna saint Pierre qui n'y était jamais allé. La légende du voyage de saint Pierre à Rome est due, avant tout, à un phénomène d'attraction...*

Cela se continue pendant des pages et des pages... Et quand le lecteur attend les réponses des tenants de l'opinion traditionnelle, plus un mot!! Il paraît que tous les savants de ce siècle, protestants, rationalistes, catholiques, n'ont rien eu à opposer aux arguments des protestants du dix-septième siècle. Ils se sont inclinés, à en croire M. Turmel, comme des naïfs devant l'affirmation catholique. Encore une fois, je préférerais une négation catégorique à cette atti-

tude humiliée que l'on nous prête; le lecteur serait au moins averti qu'il est en face d'un ennemi. Mais, c'est toujours la méthode de M. Turmel : il ne nie pas ouvertement la foi catholique; mais il essaye d'amonceler les nuages et les contradictions, puis d'un air dégagé : Votre opinion catholique est bien sotte et contraire à toute l'histoire. C'est bien fâcheux, mais je n'y puis rien.

(*A suivre.*) Eugène PORTALIÉ.

JOSEPH DE MAISTRE ET L'ABSOLUTISME

Joseph de Maistre passe depuis longtemps pour un des plus zélés défenseurs de la monarchie absolue. L'ancienne école libérale des Villemain et des Guizot l'a toujours considéré ainsi, et récemment encore, M. Faguet, dans un volume[1] où il faisait ressortir ce qu'il y avait de libéral dans certaines idées de Bonald lui-même, leur opposait, par contre, l'absolutisme complet de Joseph de Maistre. Enfin, tout dernièrement, le travail documenté et consciencieux de M. Latreille sur le livre *Du Pape*[2] semblait s'inspirer de la même idée.

Avouons-le dès l'abord, l'étude des textes du grand publiciste ne nous paraît pas autoriser un jugement aussi simple. On pourra citer, il est vrai, des formules d'apparence fort tranchante comme celle-ci : « Tout gouvernement est absolu[3] » ; mais qu'on lise le contexte, on y verra simplement une idée de bon sens que tout le monde doit admettre. Il ajoute en effet immédiatement : « Et du moment qu'on peut lui résister sous prétexte d'erreur ou d'injustice, il n'existe plus[4]. » Ailleurs il s'explique davantage encore : « On peut dire également, écrit-il, que toute souveraineté est limitée, et que nulle souveraineté n'est limitée. Elle est limitée en ce que nulle souveraineté ne peut tout ; elle ne l'est pas, en ce que, dans son cercle de légitimité, tracé par les lois fondamentales de chaque pays, elle est toujours et partout absolue, sans que personne ait le droit de lui dire qu'elle est injuste ou trompée[5]. » Ainsi il entend simplement qu'un gouverne-

1. E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1re série.
2. C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*. Hachette, 1906.
3. *Du Pape*, liv. I, chap. I. — 4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, liv. II, chap. III.

ment, quel qu'il soit, lorsqu'il prononce sur quelque chose, juge toujours en dernier ressort, et qu'il n'y a pas d'appel de ses décisions. La question des formes politiques reste entière.

Que si nous voulons voir nettement en quoi il diffère d'un strict défenseur de la monarchie absolue, lisons ce qu'il écrivait en 1794 au baron Vignet des Étoles : « Je me confirme tous les jours plus dans mon opinion que c'est fait de la monarchie absolue, et je penche à croire que le monarque qui voudra sauver sa puissance fera bien d'en sacrifier une portion; ou, pour mieux dire, d'en restreindre légalement les abus... Les succès prodigieux des Français, la pente générale de l'Europe vers le gouvernement mixte, les fautes de la monarchie dans un moment où elle devrait user de tous ses moyens, l'impéritie ou la corruption des meneurs, même de ce côté, sont des circonstances arrangées d'une manière si extraordinaire que j'y vois un arrêt de la Providence... On peut croire, à la vérité, que les gouvernements, en se modifiant, se perfectionneront, et il me semble, en effet, qu'ils étaient tous sortis plus ou moins de leurs bases anciennes et légitimes. »

Quelques mois après (28 octobre 1794), répondant à une objection de son correspondant, il revient sur la même idée, et indique mieux encore sur quels points il voudrait voir se modifier les gouvernements d'ancien régime : « Vous me dites que les peuples auront besoin [après la Révolution] de gouvernements forts, sur quoi je vous demande ce que vous entendez par là? Si la monarchie vous paraît d'autant plus forte qu'elle est plus absolue, dans ce cas, Naples, Madrid, Lisbonne, etc., doivent vous paraître des gouvernements vigoureux. Vous savez cependant, et tout le monde le sait, que ces monstres de faiblesse n'existent plus que de leur aplomb. Soyez persuadé que, pour fortifier la monarchie, il faut l'asseoir sur les lois, éviter l'arbitraire, les commissions fréquentes, les mutations continuelles d'emplois, et les tripots ministériels. »

Ainsi, d'après lui, d'une part, la Révolution doit amener une transformation dans les gouvernements de l'Europe; d'autre part, cette transformation pourrait bien être heureuse.

Les monarchies d'ancien régime présentent toutes plus ou moins un organisme vicié par les abus : le pouvoir royal y est devenu trop arbitraire et trop absorbant; il s'est surtout trop affranchi des limites imposées par les anciennes coutumes nationales. Pour remédier à ce mal, il ne s'agit pas de tout innover à la Rousseau, ni d'installer partout des imitations factices du régime anglais, mais bien plutôt de faire renaître, dans chaque pays, les antiques institutions et franchises, qui limitaient la monarchie sans rien enlever à son autorité, — et dont les germes existent encore.

Gardons-nous sans doute de faire de lui un libéral ou un parlementaire. Les libéraux ne sont point trompés en voyant en lui un adversaire absolu de leurs doctrines. Eux ont toujours été des théoriciens *a priori*; lui s'est constamment réclamé de la « politique expérimentale ». Et comme tous ceux qui s'appuient fermement sur l'expérience, il a une conception politique essentiellement autoritaire. Mais cela ne fait pas qu'il s'oppose à toute forme de gouvernement tempéré, ni qu'il répugne à toute représentation nationale.

Veut-on, d'ailleurs, avoir un tableau complet des prérogatives qu'il reconnaît à la royauté et des limites qu'il lui assigne ? Il nous l'a lui-même tracé en énumérant les caractères qu'il admire dans la monarchie européenne :

« 1° Le roi est souverain; personne ne partage la souveraineté avec lui, et tous les pouvoirs émanent de lui;

« 2° Sa personne est inviolable; nul n'a le droit de le déposer ni de le juger;

« 3° Il n'a pas le droit de condamner à mort, ni même à aucune peine corporelle; le pouvoir qui punit vient de lui, et c'est assez;

« 4° S'il inflige l'exil ou la prison dans des cas dont la raison d'État peut interdire l'examen aux tribunaux, il ne saurait être trop réservé, ni trop agir de l'avis d'un conseil éclairé;

« 5° Le roi ne peut juger au civil; les magistrats seuls, au nom du souverain, peuvent prononcer sur la propriété et sur les conventions;

« 6° Les sujets ont le droit, par le moyen de certains corps, conseils ou assemblées différemment composés, d'instruire le roi de leurs besoins, de lui dénoncer les abus, de lui faire

passer légalement leurs doléances et leurs très humbles remontrances[1]. »

Sur cette dernière idée, il revient sans cesse : dans toute monarchie bien réglée, la nation doit pouvoir, d'une façon ou d'une autre, se faire entendre du souverain. « Assurément, écrit-il, je n'aime pas plus qu'un autre les assemblées populaires, mais les folies françaises ne doivent pas nous dégoûter de la vérité et de la sagesse qui se trouvent dans les sages milieux. S'il y a une maxime incontestable, c'est que, dans toutes les séditions, dans toutes les insurrections, dans toutes les révolutions, le peuple commence toujours par avoir raison et finit toujours par avoir tort. Il est faux que tout peuple doive avoir son assemblée nationale dans le sens français... Mais... s'ensuit-il que personne n'ait le droit de parler pour le bien commun au nom de la communauté[2]? » On remarquera en passant la justesse et la modération de ces paroles, qui ne rappellent guère la fougue emportée qu'on s'attend d'ordinaire à rencontrer chez leur auteur.

Il écrit encore : « Il peut y avoir une infinité de nuances dans les gouvernements monarchiques ; les hommes chargés de porter au pied du trône les représentations et les doléances des sujets peuvent former des corps ou des assemblées ; les membres qui composent ces corps ou ces assemblées peuvent différer par le nombre, par la qualité, par le genre et par l'étendue de leurs pouvoirs ; le mode des élections, l'intervalle et la durée des sessions, etc., varient encore le nombre des combinaisons : *facies non omnibus una*, mais toujours vous trouverez le caractère général, c'est-à-dire toujours des hommes choisis, portant légalement au père les plaintes et les vœux de la famille : *nec diversa tamen*.

« Interrogez l'Européen le plus instruit, le plus sage, le plus religieux même et le plus ami de la royauté, demandez-lui : est-il juste, est-il expédient que le roi gouverne uniquement par ses ministres? que ses sujets n'aient aucun moyen légal de communiquer en corps avec lui, et que les abus durent jusqu'à ce qu'un individu soit assez éclairé et assez puissant pour y mettre ordre, ou qu'une insurrection en

1. *Étude sur la souveraineté*, liv. II, chap. II. — 2. *Ibid.*

fasse justice? Il vous répondra sans balancer : non[1]. »

Comment appeler cette sorte de monarchie dont le modèle nous est ainsi tracé? Ce n'est pas la monarchie constitutionnelle, telle que les modernes l'entendent, puisque le roi n'y partage avec personne la souveraineté. Ce n'est pas non plus la monarchie absolue, qu'on n'a pas coutume de se représenter obligée de consulter de temps à autre des corps parlant au nom de la nation. On pourrait l'appeler monarchie consultative, puisque le roi, gardant la décision pour lui, est simplement tenu de consulter les vœux populaires. D'ailleurs, peu importe le nom. Ce qui est certain, c'est que, bien différente de la plupart des constitutions modernes, celle que nous décrit Joseph de Maistre a l'immense avantage de conserver tout le nerf, toute la vigeur de l'autorité. On ne cherche point ici à l'affaiblir; ce serait rendre à la chose publique le plus mauvais service. Mais, autant que possible, on l'empêchera de s'égarer, et surtout on la maintiendra en communication constante avec les sujets dont elle réclame l'obéissance.

Joseph de Maistre a souvent fait des rapprochements entre la société civile et la société religieuse; on le lui a même beaucoup reproché. Il ne me semble pas, cependant, avoir jamais mis en pleine lumière, combien ce programme de monarchie consultative est parfaitement réalisé dans le gouvernement ecclésiastique. Peut-être aurait-il craint, en insistant trop sur ce point, de paraître grandir le rôle des conciles ou établir leur nécessité. Et il y a là, en effet, une différence. L'immense étendue de l'Église universelle ne permet pas de lui appliquer sans changement les mêmes procédés de gouvernement qu'à un État particulier. Une chambre, une diète, un parlement quelconque pourront toujours, sans difficulté, se réunir à époque fixée; au contraire, qu'on le veuille ou non, les conciles généraux seront toujours chose rare et, à vrai dire, exceptionnelle. Mais considérons la monarchie épiscopale, un des plus parfaits modèles qu'il y ait au monde de gouvernement autoritaire, et cependant efficacement tempéré. Sous réserve des droits supérieurs du pape, l'évêque est

1. *Étude sur la souveraineté*, liv. II, chap. II.

souverain dans son diocèse, il ne partage avec personne la souveraineté. Vouloir le transformer en monarque constitutionnel, concéder seulement une portion du pouvoir législatif au synode diocésain, ce serait tomber dans un presbytérianisme bien des fois condamné, et atteint récemment encore par l'encyclique *Pascendi.* Mais, d'autre part, il doit se maintenir toujours en contact avec son troupeau. Joseph de Maistre nous disait tout à l'heure : il n'est pas expédient que le roi gouverne uniquement par ses ministres. Le droit canon semble nous dire également : il n'est pas expédient que l'évêque gouverne uniquement par ses vicaires généraux. Il doit, en principe, une fois chaque année, réunir son synode, et ces prêtres convoqués ainsi autour de leur évêque, ne sont-ce pas là « des hommes choisis portant légalement au père les plaintes et les vœux de la famille » ? Et, au degré inférieur de la hiérarchie, le même principe était encore appliqué dans ces assemblées de paroisse, que le curé réunissait autour de lui sous l'ancien régime, et sur lesquelles on attirait dernièrement notre attention. Ainsi, sans diminuer en rien le prestige de l'autorité, on évite le grand écueil de tout pouvoir trop strictement absolu, qui est de devenir étranger au peuple dont les intérêts lui sont confiés.

C'est, en effet, de cet écueil que Joseph de Maistre veut préserver la monarchie en réclamant qu'elle laisse toujours au peuple, d'une manière ou d'une autre, la faculté de faire entendre sa voix. Et la suppression de ces justes garanties, qu'apporte avec elle la représentation auprès du trône des intérêts populaires, nous sera montrée par lui comme la cause des plaintes contre le despotisme, et finalement des révolutions : « Souvent on se plaint du despotisme et de l'excès du pouvoir; mais il me semble qu'on prend une chose pour l'autre et que c'est de son déplacement et de son affaiblissement qu'on est blessé. Dès que la nation est condamnée au silence et que l'individu seul peut parler, il est clair que chaque individu, pris à part, est moins fort que les gens en place; et il s'ensuit que les dépositaires du pouvoir délégué, n'étant comprimés par rien et ne relevant pas assez directement de l'opinion, s'emparent du sceptre et se le divisent en petits fragments proportionnels à l'importance de leurs

places, en sorte que tout le monde est roi, excepté le roi. Voilà comment on peut se plaindre tout à la fois du despotisme et de la faiblesse du gouvernement. Le peuple se plaint du despotisme, parce qu'il n'est point assez fort contre l'activité désordonnée du pouvoir délégué; et il se plaint de la faiblesse du gouvernement, parce qu'il ne voit plus le centre et que le roi n'est pas assez roi.

« Pour remédier à de si grands maux, il ne s'agit que de renforcer l'autorité du roi, de lui rendre sa qualité de père en rétablissant la correspondance antique et légitime entre lui et la grande famille, de rendre à la nation un moyen quelconque de faire entendre sa voix légalement[1]. »

Le tableau n'est-il pas tracé de main de maître? La France de Louis XV et de Louis XVI pouvait s'y reconnaître; et naguère encore, si ce que l'on dit est vrai, la Russie de Nicolas II ne l'aurait-elle pu également? Nous dirions aujourd'hui, dans notre langage plus barbare : c'est la condamnation de tout régime exclusivement bureaucratique. Et à la lumière de l'histoire, nous pourrions conclure ainsi : il n'est jamais bon, pour une monarchie, de laisser entièrement de côté les institutions représentatives. Tôt ou tard, le peuple se lasse d'être condamné perpétuellement au silence; et la première fois qu'il parle, après en avoir longtemps perdu l'habitude, il est rare qu'il ne se livre aux pires extravagances.

Mais j'ai tort de vouloir compléter Joseph de Maistre; lui-même a déjà dit beaucoup mieux : « En général, on nuit à l'autorité suprême en cherchant à l'affranchir de ces sortes d'entraves, établies moins par l'action délibérée des hommes que par la force insensible des usages et des opinions; car les peuples, privés de leurs garanties antiques, se trouvent portés à en chercher d'autres plus fortes en apparence, mais toujours infiniment dangereuses, parce qu'elles reposent entièrement sur des théories et des raisonnements *a priori*, qui n'ont cessé de tromper les hommes[2]. »

Voilà bien sa pensée tout entière sur l'absolutisme et les libertés populaires. Cherchons des garanties contre les abus

1. *Étude sur la souveraineté*, liv. II, chap. II.
2. *Du Pape*, liv. II, chap. VIII.

du pouvoir dans les institutions et les coutumes nationales : à la bonne heure! Mais gardons-nous des systèmes et des innovations des beaux esprits. Où donc Villemain a-t-il vu chez notre auteur « une haine aveugle de la liberté » ? J'y vois, au contraire, une estime singulièrement clairvoyante de ces antiques libertés, non théoriques mais réelles, reposant, non sur une déduction abstraite ou sur une charte de papier, mais sur la tradition et sur l'expérience du passé, qui, seules, en définitive, peuvent mettre un frein au despotisme d'un seul, sans livrer le pays au despotisme autrement dangereux des majorités.

Il pourra donc, sans se contredire, exalter dans les papes les défenseurs de la liberté : « Immortels bienfaiteurs du genre humain, ils combattaient tout à la fois et pour le caractère divin de la souveraineté, et pour la liberté légitime des hommes[1]. » Il ira jusqu'à les louer d'avoir enseigné aux rois « le droit divin des peuples[2] ». Nous pouvons comprendre maintenant ce qu'il entend par là et combien il reste loin, malgré tout, des idées dites modernes.

Ce serait le lieu de montrer combien la magistrature morale, qu'il voudrait voir confier à la papauté, est favorable à la vraie liberté, contraire à toute sorte d'arbitraire. Mais il y aurait là une étude à part qu'il nous suffit d'indiquer en passant. Nous rappellerons seulement un fait : les juristes de l'ancien régime, à qui nous devons sans conteste ce que présentait d'excessif et d'absorbant la monarchie des derniers temps, dans leurs efforts séculaires pour abattre toutes les résistances devant le pouvoir qu'ils servaient, n'ont rien eu plus à cœur que de combattre les « prétentions ultramontaines ». Ils sont même allés plus loin, et l'autorité épiscopale elle-même, bien que toujours si attachée à la royauté, ne s'est pas trouvée à l'abri de leurs atteintes. Il faut voir en quels termes indignés Bossuet proteste auprès de Louis XIV contre les empiétements du chancelier Pontchartrain, voulant soumettre au visa de la magistrature ses actes épiscopaux. C'est que la pleine indépendance du pouvoir spirituel sera toujours la meilleure sauvegarde de toutes les justes libertés, la

1. *Du Pape*, liv. II, chap. IV. — 2. *Ibid.*, liv. II, chap. IV.

meilleure digue contre les envahissements de l'arbitraire. Et c'est le singulier mérite du livre *Du Pape* d'avoir mis cette vérité en lumière plus peut-être qu'on ne l'avait jamais fait auparavant.

Nous avons déjà noté que Maistre n'est guère favorable au système parlementaire. Il juge sévèrement la charte de 1814, se rendant bien compte qu'une copie de la constitution britannique, appliquée à un état social si différent, risque de ne donner qu'une caricature. Mais mettons-le en présence du régime anglais lui-même, étudié sur les lieux, dans le milieu où il s'est historiquement développé. Certes, ce n'est pas là un régime absolutiste; la place qu'il laisse au pouvoir royal est extrêmement réduite. Maistre va-t-il le critiquer au nom d'un idéal monarchique qui devrait exister partout? Non : c'est là un procédé qu'il laisse aux théoriciens des gouvernements libres ou de la démocratie : c'est l'opposé de sa manière[1]. Ce régime est sorti des entrailles même du peuple anglais ; il est le résultat de toute son histoire; il réussit et il dure : cela suffit, il n'y a qu'à le louer. Et nous entendrons proclamer la constitution anglaise : « l'unité la plus compliquée et le plus bel équilibre des forces qu'on ait jamais vu dans le monde[2] ».

Du reste, il est trop réaliste pour voir dans cette merveille, à la suite de Montesquieu et de son école, le résultat d'une formule politique comme le partage des pouvoirs. Il y montre déjà, ainsi que le fera plus tard Le Play, l' ffet de l'esprit traditionnel du peuple anglais : « La véritable constitution anglaise est cet esprit public, admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui conserve tout, qui sauve tout. Ce qui est écrit n'est rien[3]. »

1. Notons en passant, pour établir une différence qu'on ne fait pas toujours, que Bonald ne saurait mériter de tout point le même éloge. Ses vues sont souvent d'une sagacité et d'une profondeur étonnantes, mais il abuse vraiment de la déduction. Son idéal monarchique apparaît trop comme un gouvernement devant s'appliquer partout le même, à tous les temps et à tous les lieux. Les brillants défenseurs qu'il a rencontrés de nos jours hésiteraient sans doute à vanter beaucoup les pages par lui consacrées au gouvernement anglais dans la *Théorie du pouvoir*. Je les classerais volontiers dans ce qu'il a écrit de moins réel.

2. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, t. XII.

3. *Principe générateur*, t. VII.

Nous voilà, ce me semble, assez loin des idées absolutistes. Il est temps peut-être de conclure. M. Goyau, dans son beau livre de *l'Allemagne religieuse*, a très bien montré, en parlant de Frédéric Schlegel, de Keller et d'Adam Müller, en quoi ces publicistes contre-révolutionnaires différaient des bureaucrates de la Sainte-Alliance. Ils sont, non les défenseurs, mais les adversaires d'un État omnipotent. Ce qu'ils ont combattu dans le libéralisme, ce n'est pas la cause des libertés populaires : c'est la liberté abstraite, théorique, inspirée de notre dix-huitième siècle français, faisant table rase du passé et aboutissant fatalement, soit à l'anarchie, soit à la tyrannie parlementaire. Mais, quant aux vieilles franchises locales, et à toutes ces limites traditionnelles qui bornent l'action du pouvoir central sans la détruire, ils en ont été les plus zélés apologistes. Joseph de Maistre est leur contemporain; il a eu à se prononcer sur les mêmes événements. Comme eux, il a jugé sévèrement le congrès de Vienne, et s'est montré plein de défiance vis-à-vis de la Sainte-Alliance. Est-ce simple rencontre? Non. Après les textes qui viennent d'être cités, personne, je crois, ne refusera de conclure qu'il défend exactement les mêmes idées[1].

Et ce point historique a peut-être plus d'importance qu'il ne semblerait tout d'abord. Il ne faut pas laisser croire que les adversaires du libéralisme et de la Révolution ne sauraient avoir d'autre idéal politique que l'arbitraire, et que le triomphe de leur traditionalisme serait la ruine de toute liberté. C'est le contraire qui est le vrai. La liberté érigée en idole arrive fatalement à se détruire elle-même; assez d'exemples nous le prouvent. Mettre avant tout les idées d'ordre, de tradition et d'autorité, c'est poser les seules bases sur lesquelles puisse s'élever l'édifice social. La liberté ou plutôt les libertés viendront ensuite, et pourront largement s'épanouir dans la mesure exacte où elles se montreront compatibles avec l'ordre et le favoriseront. Ces doctrines

1. C'est ce que constate M. Latreille : « Tous ceux qui ont essayé d'infuser un sang nouveau au corps anémié de l'Église catholique d'Allemagne, professent des idées singulièrement identiques à celles de Joseph de Maistre. *Joseph de Maistre et la Papauté*, liv. IV, chap. I, p. 278 ; voir le développement dans les pages suivantes.

semblent tout d'abord un peu sévères, et il est certain que les auteurs modernes ont souvent donné, — sur le papier, — une plus grande place à la liberté. Mais l'expérience, la grande maîtresse en politique, semble bien nous permettre de conclure qu'un ferme attachement à la tradition est, en pratique, le meilleur moyen de réaliser la plus grande somme de libertés.

M. NEYRON.

UNE ÉDITION PHOTOTYPIQUE

DES EXERCICES DE SAINT IGNACE[1]

Ceux qui s'intéressent justement aux *Exercices* de saint Ignace regretteront toujours la perte du manuscrit original. Il semble que l'examen de cette relique eût satisfait, non seulement leur dévote curiosité, mais leur désir de résoudre une partie des problèmes que suscite la composition de ce livre. Malheureusement, on doit renoncer à l'espoir de découvrir, dans les esquisses, les ratures et les retouches d'un brouillon, les phases successives du travail de l'auteur. Toutes les démarches faites pour retrouver l'autographe de saint Ignace à Barcelone, Manrèse, Alcala, Salamanque, Paris et Rome, sont restées infructueuses.

Il existe pourtant un manuscrit espagnol des *Exercices*, appelé « l'Autographe ». Une telle dénomination, où il y aurait injustice à voir une fraude pieuse, s'explique par ce fait que le manuscrit porte, en de nombreux endroits, l'écriture de saint Ignace, et remplace manifestement l'autographe disparu. Celui-ci, à cause des corrections et des surcharges, était sans doute devenu difficile à lire. On comprend que l'auteur ait fait recopier son travail par une main étrangère. On comprend aussi qu'il ait anéanti le brouillon désormais inutile. Trait d'humilité ou simple esprit d'ordre, comme on voudra. La destruction de l'original ne doit avoir pour effet que de nous rendre plus vénérable et plus précieuse la copie où l'auteur des *Exercices* a reconnu son œuvre enfin achevée. La paternité d'un ouvrage n'exige pas qu'on le tire soi-même au net.

A défaut du cahier primitif, le cahier que nous avons est si bien l'ouvrage de saint Ignace qu'il marque à la fois l'avant-dernière et la dernière étape de l'élaboration du texte espagnol. Quand le scribe eut terminé, l'œil du maître parcourut la belle

1. *Ejercicios espirituales* de S. Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús. Reproducción fototípica del original. Roma, Stabilimento Danesi. MCMVIII.

copie ligne par ligne, et la main du maître corrigea de place en place, pour réaliser toute la perfection souhaitable. Nous parlerons plus loin de ces corrections intéressantes. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir justifié le nom d'*autographe* par lequel on désigne le manuscrit qui est sous nos yeux.

Car il est sous nos yeux, depuis que, par les soins des Pères espagnols, rédacteurs des *Monumenta Historica S. J.*, une reproduction phototypique en a été faite chez Danesi à Rome. Nous n'avons plus à craindre que la vétusté ou quelque accident subit anéantisse à jamais l'incomparable trésor : le voici rajeuni et multiplié, non plus seulement à la disposition de rares privilégiés, mais offert à la vénération et à l'étude de tous les dévots des *Exercices*. Notre joie et notre reconnaissance sont d'autant plus grandes que la reproduction comme telle ne laisse rien à désirer. Les folios qui se présentent à nous dans leurs dimensions réelles, ou peu s'en faut, ont donné des épreuves d'une netteté parfaite. Si la lecture reste pénible en certains endroits, cela tient, non pas à une insuffisance de la photographie, mais à l'état de l'original et aux abréviations du scribe. La seule chose que la photographie n'a pu rendre, c'est la transparence du papier employé par saint Ignace. On a poussé très loin de nos jours l'examen des filigranes. Ils aident à définir la provenance et la date des écrits ou des imprimés anciens. Qui sait si le filigrane des *Exercices* n'apporterait pas quelque lumière sur le temps et le lieu où la copie fut exécutée ? De plus, il nous semble que la transparence nous aurait révélé plus facilement les mots couverts de ratures.

Le manuscrit des *Exercices* comprend 126 pages ou plutôt 63 folios numérotés en bas, d'un côté seulement. C'est de l'ancienne numérotation que nous parlons, car il y en a une autre, plus récente, à la partie supérieure du recto, et qui se trouve en avance d'un chiffre sur l'ancienne, parce qu'elle comprend une sorte de préface formée d'une lettre de Ribadeneira.

Dans cette lettre, le biographe et l'ami de saint Ignace affirme l'authenticité de la copie conservée aux Archives. L'auteur s'y révèle, dit-il, dans maints termes, qui sentent le dialecte de la Biscaye et qu'un Castillan eût évités. Cette constatation fait le principal intérêt du document photographié en tête des *Exercices*. Nous accordons moins d'importance aux considérations qui suivent. Ribadeneira croit devoir conclure à l'existence d'un

exemplaire-type espagnol, où les impropriétés de langage auraient été corrigées. Nadal l'aurait copié pour son usage et Frusius, pour établir sa traduction (la *Vulgate*), s'en serait servi de préférence. Mais n'est-il pas plus simple d'admettre que Nadal a redressé lui-même le texte qu'il copiait? Son purisme n'allant qu'à modifier des mots, à changer, par exemple, un *tamen* en *con todo esso*, n'enlevait rien à sa fidélité, ni à son respect pour le sens primitif des *Exercices*. Et quant à la *Vulgate*, Ribadeneira n'a pas poussé la confrontation assez loin, s'étant borné à deux pages, comme il l'avoue. Le seul argument qu'il apporte ne vaut pas, pour plusieurs raisons que la brièveté m'empêche d'indiquer ici.

Mais notre attention se porte avant tout sur l'œuvre même de saint Ignace et plus particulièrement sur les modifications qu'il a fait subir de sa propre main à la copie du calligraphe. Les éditeurs de la reproduction phototypique en comptent trente et une, tandis que le P. Astrain, dans la bibliographie qui précède le premier volume de son *Histoire de la Compagnie de Jésus dans l'Assistance d'Espagne* (Madrid, 1902, p. xv), n'en signale que dix-huit. Cet historien semble n'avoir porté son attention que sur les corrections *marginales*, les seules d'ailleurs dont ait parlé le P. Roothaan dans son *Prologus* des *Exercices*, et qui sont exactement au nombre de dix-huit. Mais outre les corrections *marginales*, il y en a d'autres *interlinéaires*, que les nouveaux éditeurs prennent soin de recenser (p. ix). Au risque de passer pour minutieux, je leur signale encore (fol. 17 r., l. 9) un *comigo* transformé assez gauchement en *como yo*, et surtout (fol. 23 v., l. 16) un *no solamente* changé en *no pura o debitamente*. Cette dernière correction, qui a son importance, paraît bien être de la même main que la surcharge *dando entender* du folio 37 recto, attribuée par eux à saint Ignace. La longue rature du folio 56 recto mérite aussi d'être relevée.

Les corrections, tant marginales qu'interlinéaires, ne changent rien au fond des *Exercices*; elles donnent seulement à la pensée plus de précision ou remédient à l'impropriété des termes. Dans le titre de son ouvrage, Ignace disait d'abord : *ordenar su vida sin affeccion alguna que desordenada sea*; il a intercalé entre *sin* et *affeccion* trois mots qui précisent d'avance le travail capital de *l'élection : determinar se por*. Ailleurs, dans la contemplation

de la Cène, il avait écrit : *considerar lo que la humanidad de Christo nuestro Señor padesce;* il corrige, pour plus d'exactitude théologique, et met : *lo que Christo nuestro Señor padesce en la humanidad.* On remarque aussi la préoccupation de remplacer une expression vague ou inexacte par le terme évangélique : *templos* devient *synagogas*, *sudor sanguino* se change en *gotas de sangre*; *hecho pedaço* fait place à *partido en dos partes*, etc. N'insistons pas davantage sur ces modifications. Nous espérons bien que les rédacteurs des *Monumenta,* dans le volume consacré aux textes des *Exercices* qu'ils nous promettent, dresseront un catalogue complet des ratures et surcharges si curieuses à étudier.

Ayant comparé pour notre part l'édition phototypique avec la traduction dite *Vulgate*, nous avons constaté que le traducteur tenait compte de toutes les corrections de saint Ignace. Ces corrections seraient donc antérieures à 1548, date de l'apparition de la *Vulgate.* Mais une dizaine environ n'ont pas été transportées dans la première traduction inédite, appelée *Antiqua*, et peuvent donc passer pour postérieures à 1541, époque où elle fut achevée.

Paul DEBUCHY.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE

De libri Isaiæ indole et auctore

Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia de Re biblica sequenti modo respondit :

Dubium I. — Utrum doceri possit, vaticinia quæ leguntur in libro Isaiæ — et passim in Scripturis — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum prænuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum præscii revelatione, sed ex his quæ jam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, conjiciendo prænuntiasse ?

Resp. — Negative.

Dubium II. — Utrum sententia quæ tenet Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quæ in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi

---

Sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe

Les doutes suivants lui ayant été proposés, la Commission pontificale des études bibliques a répondu comme il suit :

Doute premier. — Peut-on enseigner que les prophéties qui se lisent dans le livre d'Isaïe — et souvent ailleurs dans l'Écriture — ne sont pas des prédictions proprement dites, mais des récits imaginés après l'événement, ou bien que, s'il faut reconnaître que quelque chose a été annoncé avant l'événement, le prophète l'a prédit, non en conséquence d'une révélation surnaturelle, reçue de Dieu prescient de l'avenir, mais par des conjectures fondées sur ce qui est déjà arrivé et qui étaient le produit d'une heureuse sagacité et de la pénétration naturelle de son esprit.

Rép. Non.

Doute II. — L'opinion, d'après laquelle Isaïe et les autres prophètes n'auraient prédit que des choses qui devaient arriver immédiatement ou après un court espace de temps, peut-elle se concilier avec les oracles, surtout messianiques et eschatologiques, que ces prophètes ont certainement prononcés longtemps à l'avance, et avec le sentiment commun des saints Pères, affir-

SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque prædixisse, quæ post multa sæcula essent implenda ?

Resp. — Negative.

Dubium III. — Utrum admitti possit prophetas non modo tamquam correctores pravitatis humanæ divinique verbi in profectum audientium præcones, verum etiam tamquam prænuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed præsentes et sibi æquales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint ; proindeque secundam partem libri Isaiæ (cap. xl-lxvi) in qua vates non Judæos Isaiæ æquales, at Judæos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam jamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exules viventi assignare ?

Resp. — Negative.

Dubium IV. — Utrum ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiæ, argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticæ artis et hebraicæ linguæ peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere ?

Resp. — Negative.

---

mant unanimement que les prophètes ont prédit des choses qui ne devaient s'accomplir qu'après beaucoup de siècles ?

Rép. Non.

Doute III. — Peut-on admettre que les prophètes, non seulement quand ils s'efforçaient de corriger la perversité humaine et qu'ils prêchaient la parole de Dieu pour le profit de leurs auditeurs, mais encore en annonçant les événements futurs, ont dû constamment s'adresser à des auditeurs, non pas futurs, mais présents et contemporains, de telle sorte qu'ils pussent être aisément compris par eux ; et que, par suite, la seconde partie d'Isaïe (chap. xl-lxvi), où ce ne sont pas les Juifs contemporains d'Isaïe, mais les Juifs gémissant dans l'exil de Babylone, à qui le prophète parle et qu'il console, comme vivant parmi eux, ne peut avoir pour auteur Isaïe mort depuis longtemps, mais doit être assignée à quelque prophète inconnu vivant au milieu des exilés ?

Rép. Non.

Doute IV. — L'argument philologique, tiré de la langue et du style, qu'on fait valoir contre l'identité d'auteur du livre d'Isaïe, doit-il être jugé assez fort pour obliger un homme grave, expert en critique et en langue hébraïque, à reconnaître une pluralité d'auteurs dans ce livre ?

Rép. Non.

DUBIUM V. — Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiæ librum non ipsi soli Isaiæ, sed duobus imo pluribus auctoribus esse tribuendum ?

RESP. — Negative.

Die autem 28 Junii anni 1908, in audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus prædicta responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

FULCRANUS VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.
Consultores ab actis.

Romæ die 29 Junii 1908.

DOUTE V. — Existe-t-il des arguments assez solides, même pris ensemble, pour prouver que le livre d'Isaïe doit être attribué, non au seul Isaïe, mais à deux ou même plusieurs auteurs?

Rép. Non.

Le 28 juin 1908, dans une audience qu'il a daigné accorder aux deux Révérendissimes Consulteurs secrétaires, le Saint-Père a ratifié et ordonné de publier ces réponses.

FULCRAN VIGOUROUX, p. S. S.
LAURENT JANSSENS, O. S. B.
Consulteurs Secrétaires.

Rome, le 29 juin 1908.

REVUE DES LIVRES

I. **Theologischer Jahresbericht.** *26er Band. 1906*, herausgegeben von Prof. Dr G. Krüger und Prof. Dr W. Kœhler in Giessen. Leipzig, Heinsius Nachfolger, 1908. In-8, 1576 pages. Prix : 64 Mk 40.

II. **Jahrbuch für Zeit-und Kulturgeschichte.** *1907*. Iter Jahrgang, herausgegeben von Dr Franz Schnürer. Freiburg i. B., Herder, 1908, VIII-480 pages. Prix : relié, 7 Mk. 50.

L'intensité de la production scientifique dans tous les domaines du savoir humain rend de plus en plus indispensables au travailleur les répertoires méthodiques où l'on peut chercher à coup sûr l'information désirée. A cet égard, l'Allemagne nous surpasse de beaucoup en richesse ; nous croyons être utiles à plusieurs de nos lecteurs en décrivant ici sommairement deux recueils annuels, précieux à divers titres.

I. Le *Theologischer Jahresbericht* compte aujourd'hui vingt-six ans d'existence. Le premier volume, répondant à l'année 1881, avait 389 pages ; celui de l'année 1906 n'en a pas moins de 1576, dont 160 pour l'index seul. Tout le mouvement théologique de l'année se reflète dans cette publication monumentale, qui a sur beaucoup de recueils critiques l'avantage de s'attacher rigoureusement à l'ordre des temps, et de rapporter chaque livre ou article de revue en l'année même de son apparition. Le volume représentant l'année 1906 était achevé dans les premiers mois de 1908 ; il comprend huit sections : *Littérature de l'Asie ancienne et Histoire des religions extrabibliques*, *Ancien Testament*, *Nouveau Testament*, *Histoire ecclésiastique*, *Théologie systématique*, *Théologie pratique*, *Art ecclésiastique*, *Table*. Le chiffre de quinze mille références environ, groupées dans la *Table* finale, donnera une idée de l'immense travail de dépouillement auquel se sont livrés les rédacteurs, dans la littérature théologique des deux mondes. Le maniement d'un tel instrument de travail exige un lecteur averti, car l'esprit protestant ou rationaliste a dicté plus d'un jugement

auquel un catholique ne peut souscrire. Néanmoins, nous nous plaisons à reconnaître que les publications catholiques sont souvent appréciées avec une large équité, notamment dans les six cents pages qui forment le fascicule de l'*Histoire ecclésiastique*, et qui sont signées Krüger, Clemen, Vogt, Kœhler, Herz, Werner, Raupp. Les inexactitudes matérielles sont rares : néanmoins, nous avons été surpris de trouver indiqué dans la section de l'*apologétique* l'ouvrage de M. A. Binet, *les Révélations de l'écriture d'après un contrôle scientifique.*

Le *Theologischer Jahresbericht* a l'inconvénient de coûter fort cher : 78 fr. 75 pour le volume complet de 1906 ! Mais le lecteur peut se convaincre qu'il en a pour son argent.

II. De prix plus modeste, et répondant à une autre *Weltanschauug*, comme on dirait en Allemagne, le *Jahrbuch für Zeit-und Kulturgeschichte*, créé cette année même par la librairie Herder, est appelé à rendre des services d'un autre ordre. On doit au docteur Franz Schnürer, bibliothécaire de S. M. l'empereur d'Autriche, l'idée de ce recueil, qui présentera d'un point de vue catholique le panorama de la vie du monde durant une année : vie ecclésiastique, politique, sociale, scientifique, artistique.

Voici les noms des collaborateurs de ce premier tome : *Introduction* : Dr Richard von Kralik. *Vie ecclésiastique :* Dr Peter Anton Kirsch, Dr Franz M. Schindler, P. Anton Huonder, S. J. *Vie politique :* Ernst Kley, Dr Karl Gottfried Hügelman, Dr Otto Dresemann. *Questions sociales et économiques* : Dr Franz Walter, E. M. Roloff, Tony Kellen, Anton Weimar. *Sciences :* Dr Ignaz Seipel, Dr Anton Michelitsch, Dr E. Hildebrand, Dr Joseph Bick, Dr Anton E. Schönbach, Dr Bernhard Stein, E. K. Blümml, Dr Hermann Sacher. *Littérature :* Dr Wilhelm Oehl, Dr Joseph Sprengler, H. Brentano. *Art* : Dr Franz Leitschuh, Dr Theodor Kroyer. Signalons à la fin de très précieuses éphémérides (*Chronique*, *information sur les personnes*, *nécrologie*) et l'excellente *Table* comprenant de quatre à cinq mille références.

Nous avons dit que le recueil est catholique. De plus, il est allemand, et fait naturellement très large la part des choses allemandes. Néanmoins, le mouvement général des idées dans les autres pays est marqué, autant que nous avons pu voir, d'un trait généralement sûr. Les préférences personnelles des collaborateurs se reflètent çà et là dans ce qu'ils disent, et peut-être aussi dans

ce qu'ils ne disent pas. On nous avertit très loyalement que ce premier volume, conçu et exécuté avec une rapidité vraiment prodigieuse, — le plan d'ensemble n'était pas encore arrêté avant novembre 1907, et le tout s'est trouvé prêt bien avant le milieu de 1908, — présente quelques légers manques de proportion et quelques redites, qu'on ne retrouvera pas dans les volumes suivants. Dès aujourd'hui, l'on doit, sans hésiter, applaudir au succès de l'œuvre, vraiment objective et vraiment harmonieuse; souhaitons-lui longue vie, à côté du *Jahrbuch der Naturwissenschaften*, créé il y a vingt-trois ans par la même librairie. Non seulement en Allemagne, mais hors d'Allemagne, on consultera avec grand fruit cet annuaire unique en son genre.

Les pages d'introduction, du docteur von Kralik, relèvent justement l'importance du mouvement religieux inauguré par le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*. Ces documents font de l'année 1907 un véritable point de départ dans l'histoire religieuse de notre temps; on prévoit qu'elles feront aussi l'unité de la série inaugurée par ce beau volume. Adhémar d'Alès.

Les Psaumes, *d'après l'hébreu*, en double traduction, avec indications métriques et strophiques, et la *Vulgate* latine en regard, par le chanoine E. Pannier, professeur d'Écriture sainte, doyen de la Faculté de théologie de Lille. Lille, Giard, 1908. Paris, Retaux. 1 volume grand in-8, xxviii-423 pages. Prix : 12 francs.

Ce beau volume nous apporte deux traductions des psaumes d'après l'hébreu, imprimées sur colonnes parallèles en regard de la *Vulgate*. Au début, quelques pages substantielles rappelant : 1° ce que sont les psaumes; 2° quelle est leur origine; 3° dans quel état ils sont arrivés jusqu'à nous. Au cours du livre, quelques notes, très sobres, de critique textuelle; à la fin, une précieuse table analytique.

M. le chanoine Pannier, à qui des études spéciales ont, depuis longtemps, rendu familiers le texte et la métrique des psaumes, ne laisse pas de les traiter avec le plus grand respect; il applique à la critique textuelle le principe énoncé par Ruskin à propos d'architecture : « Conservons bien, mais ne restaurons jamais ! » C'est dire que la part de la fantaisie est ici restreinte autant que

possible. On nous fait espérer, pour plus tard, une introduction étendue au psautier : tous ceux qui auront apprécié le mérite des deux traductions et la prudente hardiesse de l'auteur se joindront à nous pour le presser de tenir jusqu'au bout sa promesse.

A. A.

Los Esponsales y el Matrimonio *según la novíssima disciplina; comentario canónico-moral sobre el decreto « Ne temere »*, por el R. P. Juan B. Ferreres, S. J. Barcelona, Gustavo Gili, 1908. 1 volume in-16, 239 pages.

Le Mariage et les Fiançailles, *nouvelle législation canonique; commentaire du décret « Ne temere » (2 août 1907)*, par A. Boudinhon. Paris, Lethielleux, 1908. 1 volume, 106 pages.

De forma Sponsalium ac Matrimonii post decretum « Ne temere » (*2 aug. 1907*), par le P. Arthur Vermeersch, S. J. Bruges, Beyaert, 1908. 1 volume, 64 pages.

Le décret *Ne temere* de S. S. Pie X, publié le 2 août 1907, établit une nouvelle législation relativement aux fiançailles et au mariage. Il a force de loi à partir de Pâques 1908. M. l'abbé Boudinhon et les PP. Ferreres et Vermeersch viennent de donner un commentaire de ce décret. Ils ont eu le mérite de venir de bonne heure et d'éclairer la voie. Nous sommes heureux de les remercier des services déjà rendus. Inutile d'insister pour recommander ces ouvrages; la compétence bien connue de leurs auteurs est leur meilleure recommandation. L. Choupin.

Institutiones juris ecclesiastici, *quas in usum scholarum* scripsit Jos. Laurentius, S. J. Editio altera, emendata et aucta. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1908. 1 volume in-8, xvi-712 pages. Prix : 10 Mk. 40 (13 francs).

La seconde édition des *Institutions de droit ecclésiastique* du P. Laurentius vient de paraître. Ce livre est un excellent traité de droit canonique. C'est un exposé clair, substantiel, très exact, de la discipline ecclésiastique actuelle. C'est un manuel très commode pour les maîtres qui enseignent ces matières complexes, et pour les disciples qui les étudient. Les prêtres, dans le ministère, veulent avoir rapidement les principes qui leur permettent

de résoudre les cas occurrents; cet ouvrage leur donnera pleine satisfaction. L'érudition et la science profonde, solide, de l'auteur en font un guide très sûr dans les questions, parfois très délicates, de droit et de jurisprudence ecclésiastiques.

L. Choupin.

Nos saints, par M. Tivier, doyen honoraire de la Faculté des lettres de l'Université de Besançon. 1 volume in-18. Paris, Retaux. Prix : 3 francs.

A côté de nos hommes d'État et de nos guerriers, de nos écrivains de génie et de nos artistes, ne convient-il pas de réserver, dans l'histoire de chaque siècle, une place à *Nos Saints* ? Ces saints, l'historien sérieux pourrait-il les « ignorer », surtout à une époque où la science historique fait une si large part à l'étude de l'évolution des idées, et cherche à retrouver l'empreinte laissée sur l'âme de chaque génération par les théories économiques, politiques ou sociales, par les « courants » littéraires ou artistiques, etc. Comment, quand on veut pénétrer et fixer l'esprit général d'une époque, ne pas tenir compte d'une force morale comme la sainteté et de ses multiples points d'application ? Il est incontestable, par exemple, qu'ignorer Jeanne d'Arc, au quinzième siècle, ou Vincent de Paul au dix-septième siècle, c'est se condamner à ne donner, à certains grands problèmes historiques, qu'une solution faussée.

Grâce à Dieu, nous commençons à nous éloigner du temps où des historiens (?) à mentalité voltairienne ne voyaient dans les saints que des charlatans ou des détraqués. Les progrès de la critique historique interdisent ces fantaisies à tout historien qui tient à son nom. « Le dix-neuvième siècle, dit M. Tivier, a compris que l'erreur, sur ce point, se compliquait d'ingratitude ; on nous permettra de joindre notre faible effort à ce travail d'équité rétrospective et de résumer, dans un tableau d'ensemble, l'histoire des saints protecteurs de la France. »

Telle fut la pensée inspiratrice du livre qui nous occupe. Celui-ci est intéressant et d'une lecture agréable. Cependant, à mon humble avis, plusieurs chapitres sont trop peu développés : ils laissent l'impression d'une « table » détaillée, et ces « sommaires de chapitres », — si on veut bien me permettre l'expression, — sont si alléchants qu'ils font regretter le peu d'étendue donné par

l'auteur à son étude. Tel qu'il est, l'ouvrage intéressera les amateurs d'histoire nationale ; il édifiera les âmes chrétiennes, il suggérera peut-être, à l'auteur ou à d'autres, la pensée de reprendre le travail et de consacrer, à nos saints de chaque siècle, au moins un volume. H. d'Arras.

Fraternité révolutionnaire. *Études et récits, d'après des documents inédits.* (*Un club en province*, *l'indiscipline dans l'une de nos armées à l'intérieur*, *autour du procès de Louis XVI*, *la guerre aux émigrés*, *une famille d'ouvriers*, *les arbres de la liberté*, *un prêtre jureur*, *Lucile Desmoulins*, *les victimes du tribunal révolutionnaire*), par Pierre Bliard. Paris, Émile-Paul. 1 volume in-8, viii-385 pages. Prix : 5 francs.

Voici un ouvrage richement documenté, qui offre au lecteur, trop souvent égaré par les complaisants panégyristes des grands ancêtres de 1789, un tableau clair et vivant, sinon complet, du moins assez étendu, des classes de la société qui eurent particulièrement à subir ignobles mouchardises et sanguinaires caresses de la fraternité révolutionnaire.

L'auteur débute par une étude fouillée et d'un vif intérêt sur un club de province, celui de Vannes ; et, de l'épaisse et souvent incorrecte liasse des procès-verbaux des séances, il a tiré un récit exact, impartial, définitif. Ce fut le 17 février 1791 que les citoyens de Vannes, aux idées avancées, s'organisèrent en société dite des *Amis de la Constitution*, et prêtèrent solennellement le serment « d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, etc. ». Le club atteignit le chiffre de trois cents affiliés environ, appartenant à la bourgeoisie et à la petite noblesse ralliée aux principes révolutionnaires. A peine y trouve-t-on un homme du peuple ; mais, en revanche, dix prêtres jureurs, dont un bénédictin, un autre lazariste, et deux vicaires généraux de l'évêque intrus, des soldats et le général Canclaux, et vingt-neuf représentantes du beau sexe, n'ayant toutes ensemble qu'une seule voix, un seul cœur, quand il s'agissait de charmer les assistants par le chant de « l'hymne célèbre des Marseillais » et « les témoignages naïfs de la fraternité la plus parfaite ».

Ce club, à son berceau, professait les plus purs sentiments royalistes ; mais, en grandissant, il changea de drapeau. L'amour

du « bon roi » ne réchauffa plus guère les cœurs des patriotes; ils ne tardèrent même pas à placer, dans la salle des séances, auprès du buste de Louis XVI, le buste du grand ennemi de la royauté, Mirabeau. Plus tard, le 17 juillet 1791, un membre réclame une loi « qui dépose Louis XVI et le déclare déchu de la couronne », et, le 29 janvier 1792, le citoyen Poussin invite l'assemblée à toujours adhérer « à tous les décrets rendus et à rendre » contre « Louis Capet ». Deux jours après, les députés du Morbihan annoncent aux clubistes l'assassinat de Louis XVI, et, à l'applaudissement de tous, ces modérés d'antan rédigent une adresse à la Convention nationale, par laquelle « la société déclarait adhérer purement et sans réserve à tous ses décrets ».

En deux ans, le club de Vannes avait descendu tous les degrés : « De royalistes affichés, conclut M. Bliard, les *Amis de la Constitution* étaient devenus jacobins éhontés. Ils avaient commencé par le cri de *Vive le roi*, et ils finirent par celui de *Mort au tyran*. »

Ces bourgeois prétentieux, gauches et étroits, toujours prêts à jeter aux masses les mots sonores de fraternité républicaine, d'égalité et de liberté, si prudents et modérés à l'origine, avaient été transformés rapidement sous l'influx omnipotent de la capitale, et, sans hésitation, ils brûlèrent tout ce qu'ils avaient adoré la veille. A une sollicitude intempestive pour la propagation du schisme, ils joignirent, comme l'attestent les faits, la plus inlassable délation. Hommes publics, hommes privés, officiers, civils, prêtres et laïques : tous furent soigneusement surveillés, épiés, dénoncés, mouchardés. Quiconque était suspect d'*incivisme*, était inquiété, poursuivi, arrêté, emprisonné, châtié.

Dans les études suivantes, puisées aux sources les meilleures et appuyées sur des pièces inédites pour la plupart, l'auteur met tour à tour en relief les souffrances sans nom que l'indiscipline d'une de nos armées causa au sein de la population morbihannaise terrorisée, dépouillée et traquée; le dévouement héroïque de gens de cœur pour épargner l'échafaud à Louis XVI; la poursuite des innocents au delà des frontières par les pouvoirs publics ; la situation intenable faite à de « simples ouvriers, coupables d'un mot de plainte contre le régime du moment ; le massacre de prêtres qui avaient sacrifié à la Révolution jusqu'à leur conscience, et de femmes qui l'avaient applaudie ».

Ce beau et sain travail se termine par un appendice, intitulé

les Victimes du tribunal révolutionnaire de 1793 à 1795, et d'une table alphabétique des noms propres de lieux et de personnes.

Ét. de Boynes.

I. **Anne de Caumont La Force, comtesse de Balbi**, par le vicomte de Reiset. Paris, Émile-Paul, 1908. 1 volume in-8, xxxviii-542 pages. Prix : 5 francs.

II. **L'Égérie de Louis-Philippe, Adélaïde d'Orléans (1777-1847)**, *d'après des documents inédits*, par Raoul Arnaud. Paris, Perrin. 1 volume in-8, 375 pages. Prix : 5 francs.

I. M. le vicomte de Reiset continue d'étudier, avec la comtesse de Balbi, le triste monde, si frivole et si coupable, où *Madame de Polastron* nous avait introduits. C'est le même décor et les mêmes intrigues, les mêmes folies et les mêmes scandales; c'est aussi les mêmes infortunes et la même fermeté rieuse au milieu d'épreuves de toutes sortes. Le caractère pourtant du personnage principal a changé : la favorite du comte de Provence contraste presque en tout avec celle du comte d'Artois.

Ceux qui se plaisent aux menus faits de l'histoire, aux dessous, si souvent déconcertants, de l'émigration, sauront gré au chercheur écrivain d'avoir donné ce nouveau travail. Ils y retrouveront, d'ailleurs, l'élégance et la distinction du style, la sûreté de documentation et l'entière impartialité qu'on s'est plu, de toutes parts, à louer précédemment. Plusieurs pourtant, je le crains bien, lui reprocheront encore de s'être attardé à d'insignifiants détails d'installation « de toilette » et d'ameublement, à des descriptions matérielles par trop minutieuses, à des bavardages, parfois peu édifiants, qui méritaient tout au plus une brève allusion. Pour mon compte, je me contente de souhaiter que M. de Reiset abandonne ces fastidieuses scènes de boudoir, ces personnages d'ordre inférieur, peu sympathiques, dont le contact est malsain, et qu'enfin il s'adonne à l'histoire sérieuse : son talent est mûr et sa préparation achevée.

II. C'est encore avec une émigrée que M. Arnaud nous met en rapport; mais une émigrée qui se fût trouvée mal à son aise près du comte de Provence : il s'agit de la fille de Philippe-Égalité.

L'auteur nous renseigne d'abord sur l'éducation de la princesse. Il nous fait entrevoir Mme de Genlis, l'amie pédante,

égoïste, de Barère, de Pétion et d'Alembert, celle-là même qui, en présence de la duchesse d'Orléans, surprise et affligée, osait bien faire danser ses élèves au son du *Ça ira*; il nous la montre pétrissant, pour ainsi dire, de ses mains rudes, l'âme docile de la pauvre enfant, y mettant son empreinte indélébile, lui inculquant ces principes d'ambition et de mesquine parcimonie dont la sœur du « roi-citoyen » ne se départit jamais. Nous voyons ensuite l'*Altesse jacobine*, comme Adélaïde souffrait parfois qu'on l'appelât, fuyant, à travers l'Europe, la tyrannie de cette révolution à laquelle elle avait applaudi; puis, rentrée en France, poussant son frère en avant et travaillant à lui faire gravir, petit à petit, les marches du trône; enfin, le soutenant et le dirigeant de ses avis et de ses exhortations.

Voilà ce que M. Arnaud nous présente dans des pages agréables, pleines de vie et de mouvement, où l'effort souvent heureux pour demeurer impartial se découvre sans peine.

Je doute, néanmoins, que ce travail satisfasse pleinement un lecteur sérieux. L'auteur écrit sur la couverture de son volume que cette étude est composée « d'après des documents inédits ». On n'est donc pas médiocrement surpris de constater qu'il utilise, au contraire, presque uniquement des œuvres imprimées. On espérait, notamment, trouver d'abondants extraits des lettres de la princesse; mais ces citations, légitimement attendues, font complètement défaut ou à peu près. Et ce qui est plus grave encore, peut-être, les autorités ordinairement invoquées par lui n'inspirent qu'une médiocre confiance. C'est presque toujours sur des *Mémoires* que l'auteur s'appuie, comme s'il oubliait qu'il est fort imprudent de s'en rapporter aux *Mémoires*, surtout quand ils sont dus à des plumes féminines, fussent-elles celles de la duchesse d'Abrantès et de Mme de Boigne. On va même jusqu'à se demander si l'auteur souscrit toujours aux jugements qu'il rapporte et aux paroles qu'il cite. P. Bliard.

Joseph de Maistre et Blacas, par E. Daudet. Paris, Plon, 1908. 1 volume in-8, IX-395 pages. Prix : 7 fr. 50.

Dans ce volume, les lettres tiennent presque toute la place. M. Daudet n'a fait qu'y joindre un bref commentaire.

Les idées de J. de Maistre sur les Bourbons, la Révolution,

Bonaparte, le gallicanisme, sont connues. Mais il est fort intéressant d'en avoir une expression nouvelle. Et nous sommes reconnaissants à la famille de Blacas d'avoir ouvert les tiroirs où dormaient de si précieux papiers.

C'est dans une lettre du 3 juillet 1811, que J. de Maistre, remémorant les fautes des rois de France, dit que la déclaration de 1682 est « le plus méprisable chiffon de toute l'histoire ecclésiastique ». Blacas releva le mot avec surprise. Il s'ensuivit une controverse. J. de Maistre y exquisse son futur livre *Du Pape*. Blacas y hasarde les maximes qui feront échouer le concordat de 1817.

Dans le livre de M. Daudet, on trouvera d'admirables pages qui rappellent l'auteur des *Considérations sur la France*. Et même les simples lettres d'amitié écrites à Blacas témoignent de l'art de l'écrivain, de son esprit original, de son cœur si noble et si fidèle.

Paul Dudon.

Voyages aux Pyrénées, par H. Taine.

Les Provinces françaises. *Mœurs, habitudes, vie*, par H. Bornecque et A. Mühlan.

A travers la France, par A. Chalamet.

En France, par O. Reclus.

La Grande-Chartreuse, le Mont Saint-Michel et la Bretagne, par E. Schuré.

Éditions de la collection allemande, *Schulbibliothek französischer und englischer Prosaechriften*, publiées et annotées par MM. le docteur Richard Faust, le docteur Max Pflänzel, Karl F. Th. Meyer et Gerhard Hellmers. Berlin, Zimmerstrasse, 94, Weidmannsche Buchhandlung.

Depuis quelques années, nous assistons en France à un réveil de l'intérêt en faveur de nos vieilles provinces, leurs fêtes traditionnelles, leurs coutumes, leur folklore. La création de bibliothèques régionalistes, telles que la collection de la Nouvelle Librairie nationale, *Les Pays de France*, accusent cette préoccupation et la favorisent.

Mais ce n'est pas seulement chez nous que se manifeste ce mouvement. La Belgique, le Canada, l'Allemagne entrent sensiblement dans cette voie. En nous adressant les petits volumes dont les titres sont ci-dessus, un éditeur allemand nous écrivait : « Nous

ne doutons pas que les Français apprennent avec intérêt combien nous autres Allemands prenons plaisir à la lecture de livres qui traitent, comme ceux-ci, des provinces françaises et des peuples qui les habitent. »

Or, cette tendance ne se manifeste pas seulement dans le choix des ouvrages et des extraits les plus suggestifs et les plus typiques : elle se traduit surtout dans les notes vraiment remarquables qui accompagnent le texte. A tous les noms propres, de personnes ou de pays, qui ont une place prépondérante dans le récit, un astérisque renvoie le lecteur aux *Sachliche Anmerkungen* qui terminent l'ouvrage. Là, sous la rubrique de la page et de la ligne correspondantes, se trouve une brève notice du personnage ou de l'endroit cité. La plupart du temps, ces notes sont de petits chefs-d'œuvre d'exactitude et de concision : du pur objectif, rien d'offensant ou de tendancieux dans le domaine de la morale, de la philosophie, de la religion, voire même du patriotisme. Au sujet des *ex-voto* en l'honneur de l'*Étoile de la mer*, appendus aux voûtes des églises bretonnes, le lecteur protestant, comme le lecteur catholique, apprendra sans aucun heurt de conscience que « les marins catholiques adressent volontiers leur prière à l'Étoile de la mer, la Vierge Marie. Elle est la protectrice de tous ceux qui sont en péril de mer. » Les notices de Voltaire, Renan, Lamennais, Victor Hugo, Musset, sont claires, exactes, parfaitement objectives. Les passages relatifs à la guerre de 1871 ne sont nullement soulignés dans un sens ou dans l'autre. L'éditeur d'Onésime Reclus n'a pas craint d'insérer dans ses extraits plusieurs pages, où le géographe français affirme hautement ses espérances et ses droits sur l'Alsace-Lorraine.

Les provinces qui ont le plus attiré l'attention des éditeurs, sont la Bretagne, la Flandre et le Pays basque. Dans ces monographies surtout, le choix et le ton des notices sont remarquables. J'ai lieu de douter qu'avec le dilettantisme et les habitudes superficielles de sa race, un éditeur français eût réussi à composer des notes aussi concises, aussi justes, aussi documentées sur des sujets tels que les *Landes*, *langue d'oc et langue d'oïl*, *félibres*, *patois*, *cours d'amour*, *Basques*, *Béarnais*, *Soule*, *Beauce*, *Saint-Malo*, *Bocage normand*. Des objets, au premier abord insignifiants, comme le *makila*, le bâton plombé des Basques, donnent lieu à un alinéa instructif et intéressant. A ce sujet pourtant, je

noterai que l'érudition de M. Karl F. Th. Meyer, l'éditeur d'O. Reclus, s'est trouvée en défaut sur un point. Le fameux *Chant d'Altabiscar*, salué jadis par Henri Martin comme un souvenir grandiose de l'ancienne littérature basque, ne « remonte » nullement au « neuvième siècle » et ne saurait être l'œuvre « des habitants de Roncevaux célébrant leur victoire sur Roland ». Il est avéré aujourd'hui que ce n'est là qu'un pastiche. Il fut composé en français par le jésuitophobe et insigne faussaire Garay de Monglave, en 1832, et traduit en basque par Louis Duhalde [1].

Il serait à désirer que nous envisagions en France l'étude des auteurs étrangers selon le point de vue qui a guidé les éditeurs de la *Schulbibliothek Französischer und Englischer Prosaschriften*. Au lieu de nous borner à mettre entre les mains de nos élèves les œuvres des grands lyriques ou des grands penseurs d'outre-Rhin ou d'outre-Manche, nous ferions peut-être preuve de plus d'esprit pratique, en choisissant de préférence des textes instructifs et de style courant que compléterait un choix judicieux de notes, moins grammaticales que documentaires, plus *leçons de choses* que dissertations. Nous aurions ainsi ce qu'ont obtenu les éditeurs allemands : en même temps que de bons livres de texte, de petites encyclopédies historiques, littéraires et géographiques sur des pays intéressants. Pierre Lhande.

Voyage de deux bénédictins aux monastères du mont Athos, par D. Placide de Meester, O. S. B., de l'abbaye de Maredsous (Belgique), professeurs au collège grec de Saint-Athanase à Rome. Paris-Lille, Desclée, 1908. 1 volume in-8, vi-321 pages. Prix : 4 fr. 50.

Deux bénédictins au mont Athos ! Ce n'est pas là simple visite de touriste ou d'archéologue. Les *Athonites* sont habitués à voir des étrangers parcourir leurs laures et leurs ermitages ; mais ont-ils compris ce qu'il y avait d'original dans le séjour que firent parmi eux ces deux Latins, en l'an de grâce 1905 ? C'était le monachisme occidental venant explorer celui d'Orient. Et quel contraste ! Des moines actifs, entreprenants, savants, apôtres modernes et passionnés d'antiquité, chez des moines endormis, braves gens,

1. Cf. J. Vinson, *Essai d'une bibliographie de la langue basque*, p. 333, 741, 796. Paris, 1891.

mais figés et sans vie. On aimera à constater combien les deux bénédictins sont indulgents et sympathiques pour leurs frères du mont Athos, avec quel respect attendri ils en parlent. Certains détails auraient amené sur des lèvres laïques un sourire de pitié ou d'ironie. Eux ont tout vu en frères attristés, mais pleins d'espoir. Voyage d'archéologues, mais aussi d'apôtres, car D. Placide de Meester, professeur au collège grec de Saint-Athanase, et ses compagnons venaient là pour préparer, indirectement au moins, l'œuvre de l'union. Voyage de vrais moines, soucieux de trouver dans les usages athoniques des explications à leurs propres usages, attentifs aux moindres analogies.

L'esprit du livre, sa richesse de détails, la sûreté des informations, en font un des ouvrages les plus utiles à consulter sur le monachisme oriental.

A. Brou.

PUBLICATIONS DES ÉDITEURS GILI, DE BARCELONE

Las Cofradias y Congregaciones ecclesiasticas, segun la disciplina vigente, por el P. J. Ferreres, S. J. Gili, 1907. In-12.

Modernismo y Modernistas, por A. Cavallanti, traduit de l'italien, par le P. J. Mateos. Luis Gili, 1908. In-8.

San Juan, *estudio critico-exegetico sobre el cuarto Evangelio*, por el P. L. Murillo, S. J. G. Gili, 1908. Grand in-8.

El Embajador de Cristo, por el cardenal Gibbons, traduit par Vincente M. de Gibert. Luis Gili, 1908. In-12.

Jesus de Nazaret, *su vida contada a los niños*, por la M. Maria Loyola, traduit par le P. J. Matteos. Luis Gili, 1908. In-12, 342 pages avec gravures.

La Iglesia y el Obrero, por el P. Ernesto Guitart, S. J. G. Gili, 1908. In-12, 293 pages. Prix : 2,50 pesatas.

La Cruzada de la buena Prensa, por D. Antolin Lopez Pelaez. G. Gili, 1908. In-18, 359 pages. Prix : 2,50 pesatas.

La maison d'éditions Gili, à Barcelone, est devenue un centre de propagande scientifique, historique et apologétique, très judicieusement organisé. Le regretté Juan Gili, son fondateur, était homme de ressources, d'activité, et d'une réelle compétence. Il avait donné à son œuvre une excellente marche ; mais sa mort inopinée fit craindre que tout s'arrêtât avec lui.

Grâce à Dieu, les dignes successeurs de Juan Gili ont pris à

cœur l'entreprise de leur père ; ils l'ont même agrandie et développée, en lui conservant son caractère pratique et sérieux.

Trois maisons, indépendantes les unes des autres, portent, à Barcelone, le nom de Gili : l'une a pour raison sociale *Les héritiers de Juan Gili* et est dirigée par Mlle Dolorès Gili, l'autre est celle de M. *Gustavo Gili*, la troisième, celle de M. *Luis Gili*.

Mlle D. Gili a continué la série des publications commencée par son père : à côté du *Quo vadis* de Sienkewicz, et des récits charmants du chanoine Schmidt, elle a donné une bonne traduction de la *Grande Apologie du christianisme* du P. Weiss, une autre de la belle œuvre de Mgr Bougaud : *le Christianisme et les temps présents*, etc.

M. Gustavo Gili a fourni d'un bon nombre d'ouvrages classiques les écoles des divers degrés, les collèges, les séminaires, les universités de l'Espagne et de l'Amérique latine (théologie, controverse, apologétique, droit canon, sociologie, histoire). C'est lui qui a publié les ouvrages si estimés de Mgr Lopez Pelaez, évêque de Jaca, des PP. Amado et Ferreres, Murillo, S. J. En ce moment, il commence une *Bibliotheca-Emporium*, à laquelle il a donné pour devise : *Bonum*, *Pulchrum*, *Delectabile*, et qui comprendra les meilleures œuvres de littérature universelle. Il veut ainsi lutter contre l'influence néfaste de la mauvaise presse, qui répand surtout les livres impies et immoraux.

La troisième maison, récemment fondée, est celle de M. Luis Gili. C'est elle qui a donné la charmante traduction de *Jésus de Nazareth*, *sa vie racontée aux enfants*. L'ouvrage anglais de la Mère M. Loyola est tout à fait remarquable. Le P. Juan Matteos l'a rendu dans le plus pur castillan. M. Luis Gili a entrepris une collection de grande importance, dénommée : *Religión y Cultura*. L'Espagne possède des œuvres théologiques de premier ordre, pour les prêtres, pour les savants, mais elle n'a pas assez de ces livres d'apologétique, de controverse, de ces livres de combat, bien actuels, où l'ennemi est serré de près, où l'on s'efforce de ruiner, l'une après l'autre, ses assertions, ses sophismes, ses calomnies, ses inventions perfides. Le premier volume de la collection vient de paraître, c'est *El Embajador de Cristo*, la belle œuvre du cardinal Gibbons, traduite et adaptée habilement par M. Vincente M. de Gibert. Livre de haute valeur et de si grande utilité !

Successivement, M. L. Gili compte publier de bonnes traductions exactes, élégantes, agréables à lire, des principaux ouvrages de Wiseman, Newman, Manning, Pesch, Vigouroux, Lagrange, Monsabré, Gay, Ballerini, etc.

Les Gili contribuent donc, pour leur bonne part, et avec un réel talent, à cet apostolat de la bonne presse dont a si bien écrit l'évêque de Jaca, Mgr Lopez Pelaez. Ils méritent un plein succès.

J. Lionnet.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Cardinal J.-H. NEWMAN. — **Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique** Traduction revue et corrigée par un Bénédictin de l'abbaye de Farnborough. Paris, Téqui, 1908. 1 volume in-12, XII-252 pages. Prix : 2 francs.

Cet opuscule de NEWMAN est une réponse à l'*Eirênicon* du docteur Pusey; il est daté de Birmingham, 7 décembre 1885. Avec autant de piété que de doctrine, l'illustre converti fait justice des préventions anglicanes contre la dévotion catholique à Marie. Son langage n'a rien perdu de son actualité. La traduction publiée en 1866, par Georges du Pré de Saint-Maur, était épuisée. Revue, corrigée, complétée par dom H. Cottineau, elle paraîtra plus digne encore de la mémoire de Newman, et prolongera parmi nous l'influence de sa pensée. On doit lui souhaiter de nombreux lecteurs. A. A.

Albert DUFOURCQ. — **L'Avenir du christianisme**. 1re partie : *Le passé chrétien*. I. *Epoque orientale. Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*. 3e édition, refondue. Paris, Bloud, 1908. Grand in-16, XXVI-330 pages

L'ouvrage de M. A. DUFOURCQ sur *l'Avenir du christianisme* a été, en son temps, présenté aux lecteurs des *Études*[1]. La première partie reparaît, non seulement mise à jour, mais entièrement refondue. Le moindre mérite de cette édition nouvelle est l'excellence de la documentation. Parmi tant de matériaux, qu'il remue d'une main légère, l'auteur fait un choix personnel, et ce choix pourrait, ici ou là, n'être pas le nôtre : par exemple, nous inclinons à croire qu'il s'est un peu trop arrêté aux hypothèses totémistes sur l'origine des religions. Mais on ne peut se défendre d'applaudir à la hardiesse de l'entreprise et à la générosité du penseur. A. A.

M. de MARCÈRE. — **Histoire de la troisième République de 1876 à 1879**. Paris, Plon, 1908. 1 volume in-16, 260 pages. Prix : 3 fr. 50.

Tout le monde sait la part prise par M. de MARCÈRE aux événements qu'il raconte. Et, par ses volumes précédents, tout le monde sait aussi avec quel soin il s'efforce de mettre, dans son récit, l'exactitude, et dans ses jugements l'équité, — deux choses presque inconnues de la littérature politique. Ce témoignage d'un ancien

1. Voir *Études*, t. C, p. 706.

ministre de la République dite conservatrice, est nécessaire à connaître pour tous ceux qu'intéressent les débuts du régime.

Paul DUDON.

Comte A. COURET. — **Les Légendes du saint Sépulcre.** Illustrations de Alleaume. Paris, Maison de la Bonne Presse. 1 volume in-8, VI-148 pages. Prix : 1 fr. 50.

Hubert SAVOY. — **Le Saint Sépulcre.** *Étude historique et archéologique*, avec sept plans et deux gravures. Fribourg, librairie de l'Œuvre de Saint-Paul, 1908. 1 brochure, 40 pages. Prix : 60 centimes.

Deux ouvrages sur le saint Sépulcre absolument dissemblables.

Le petit volume de M. COURET s'ouvre sur un hymne en l'honneur de la légende. Fi de l'histoire « indifférente, barbare, immorale, sans souci du droit ni de la justice, adoratrice banale du succès » ; mais vive la légende « poésie, grâce, revanche, justice et amour » ! Et, sur le vieux Saint Sépulcre, l'auteur s'en est allé cueillir « les giroflées couleur d'or, les œillets sauvages, les iris bleus » jetés là par « la généreuse nature, bouquetière du bon Dieu ». Ce gracieux bouquet compte une quarantaine de récits, héroïques et naïfs, comiques et attendrissants. Presque tous sont doctement apostillés de références à de très savants recueils, absolument comme de vulgaires et prosaïques histoires. Les enfants (il en est de tous les âges) les liront avec délices. Quant aux savants, ils y trouveront sans doute matière à dissertations, car il y a là une page intéressante de folklore religieux.

L'autre brochure est une conférence historique et archéologique sur le Saint Sépulcre. Très fortement documentée, ornée de plans et gravures, elle nous conduit, des origines à nos jours, à travers toutes les transformations qu'a subies le vénérable sanctuaire. On aurait aimé trouver, au commencement au moins, un essai de reconstitution du sol primitif, tel qu'il était, ou devait être, avant les grands travaux du quatrième siècle.

A. B.

F.-X. LOBRY, prêtre de la Mission. — **La Palestine, le Caire, Damas et le Liban.** *Souvenirs de voyage, précédés d'un coup d'œil sur Athènes, Constantinople, Smyrne et Éphèse.* Paris-Lille, Société Saint-Augustin, Desclée, 1908. 1 volume grand in-8, XVIII-449 pages, avec une carte et de nombreuses illustrations. Prix : 7 fr. 50.

Ces souvenirs n'avaient point été écrits pour la publicité. M. F.-X. LOBRY, prêtre de la Mission, après avoir accompagné son frère et un ami dans leur pèlerinage aux lieux saints, avait rédigé pour eux le récit de leur pieuse excursion. Visiteur de sa Congrégation, dans la province de Constantinople, ayant lui-même autrefois parcouru la Palestine, il lui était facile de

mettre dans son récit une netteté et une profusion de détails qu'un simple touriste ne pouvait atteindre. On a jugé que le public pourrait tirer profit de ces pages, et on les a éditées en ne leur enlevant rien de leur caractère intime et personnel.

C'est une œuvre de piété et de bonne humeur. Les anciens pèlerins de Terre sainte aimeront à y rafraîchir leurs souvenirs. Ce leur sera d'autant plus aisé que de magnifiques photographies font, de ce livre, un véritable album.

A. Brou.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Juillet 24. — Au château de **Cuirieu** (Isère), mort de M. Boyer de Bouillane, bien connu par la grande part qu'il a prise à la défense de l'Église et des congrégations religieuses, depuis plus de trente ans.

26. — Dans la splendide série des fêtes du troisième centenaire de la fondation de **Québec**, une cérémonie a particulièrement impressionné : la messe dite, le dimanche matin, par Mgr Bégin, archevêque de Québec, dans les plaines fameuses d'Abraham, en présence de plus de cinq cent mille personnes.

— A **Paris**, les entrepreneurs de terrassements ayant fait connaître l'intention de fermer progressivement leurs chantiers, où ils ne peuvent plus obtenir de travail régulier, les ouvriers, dans une grande réunion, décident de répondre « par une diminution de production », en d'autres termes, par le sabotage.

— Le président de la République quitte **Stockholm** et se rembarque sur le *Vérité* pour se rencontrer avec le tsar.

27. — Entrevue du tsar et de M. Fallières, à **Reval**.

28. — M. Fallières quitte les eaux russes pour se rendre en **Norvège**.

29. — A **Paris**, Berton, déclaré par le jury coupable de haute trahison, avec circonstances atténuantes, est condamné à la déportation simple à vie.

30. — A **Villeneuve-Saint-Georges**, conflit sanglant entre les manifestants, convoqués à Draveil-Vigneux par la Confédération générale du travail, et les gendarmes et la troupe. Les manifestants élèvent des barricades, criblent les soldats de projectiles et leur tirent des coups de revolver ; après avoir tout subi pendant des heures, après vingt sommations, la troupe riposte. Deux émeutiers sont tués ; d'autres sont plus ou moins gravement blessés ; du côté des défenseurs de l'ordre, le capitaine Trannoy a été frappé d'une balle; d'autres officiers et le général Virvaire lui-même et plus de soixante soldats ont reçu des blessures ou des contusions.

31. — A **Paris**, arrestation des principaux membres dirigeants de la Confédération générale du travail. Le comité de la Confédération, où les prisonniers ont été immédiatement remplacés, répond à ces poursuites en invitant toutes les corporations ouvrières à chômer le lundi 3 août.

— Le président de la République est reçu à **Christiania** par le roi de Norvège.

1er août. — M. Fallières quitte **Christiania** et se rembarque pour la France.

— M. Mougeot, ancien ministre, radical, est élu sénateur de la **Haute-Marne**.

2. — A **Paris**, la grève générale avorte ; cependant, les journaux du matin, ou n'ont pu paraître, ou n'ont pu donner que des éditions incomplètes.

3. — En **Turquie**, la Chambre est convoquée pour le 14 novembre. Les élections auront lieu conformément au projet élaboré dans la seconde session de la Chambre de 1876.

4. — Le président de la République rentre en France à **Dunkerque**.

— A **Draveil** et à **Vigneux**, les grévistes reprennent le travail.

— Violent tremblement de terre à **Constantine** (Algérie) et aux environs ; il fait plusieurs victimes et cause de grands dégâts.

5. — M. Fallières, revenu à **Paris** hier, tient un conseil des ministres.

— A **Constantinople**, le grand vizir et tout le ministère donnent leur démission. Kiamil pacha est nommé grand vizir et forme un nouveau ministère, suivant les vœux des Jeunes-Turcs.

— A **Echterdingen**, durant un arrêt nécessité par un accident, le grand ballon dirigeable du comte Zeppelin, qui avait fait, le 4, un début de voyage magnifique, prend feu et est complètement détruit.

— A **Paris**, par un arrêté du préfet de la Seine, l'Union des syndicats de la Seine est exclue de la Bourse du travail.

6. — A **Paris**, grève des électriciens pendant deux heures, en représailles de l'arrêté contre l'Union des syndicats.

— A **Agen**, le procès de M. Chaumié, ancien ministre, contre le journal *le Matin*, procès déjà plusieurs fois renvoyé, se termine, enfin, à la cour d'assises de Lot-et-Garonne, par la condamnation du gérant du *Matin* et l'acquittement du rédacteur des articles qui avaient motivé le procès.

8. — A **Rome**, le Souverain Pontife Pie X, à l'occasion du cinquantenaire de son ordination sacerdotale, adresse une émouvante *Exhortation au clergé catholique*.

9. — A **Rome**, est célébré solennellement l'anniversaire du couronnement de S. S. Pie X.

10. — A **Paris**, mariage civil et religieux de Mlle Fallières, fille du président de la République, avec M. Jean Lanes, secrétaire général de la présidence.

— A **Paris**, mort de M. Ranc, sénateur, journaliste bien connu, un des membres les plus sectaires du « Bloc ».

Paris, le 10 août 1908.

Le Gérant : René TURPIN.

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

L'ENSEIGNEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE SCOLASTIQUE

II

Étude critique

Les recherches historiques qui précèdent[1] nous ont fait plutôt tourner autour du problème que pénétrer dans son intérieur ; il est temps d'en prendre une connaissance plus complète. Jugeons-le tel qu'il se pose *pour nous*, c'est-à-dire examinons les difficultés que présente l'ontologie, telle qu'elle est aujourd'hui à peu près universellement enseignée, immédiatement après la logique, dialectique et critériologie[2]. On y distingue trois grandes parties : l'être et ses propriétés transcendantes, ses grandes divisions, ses causes. Dans la première partie, une première section traite du concept d'être : on examine quelle est son unité, son rapport avec les différences qui en restreignent l'extension, son caractère univoque ou analogique ; on joint souvent à cette étude quelques mots sur l'être de raison, qui mérite à peine le nom d'être, et sur les principes qui découlent immédiatement de la notion d'être, contradiction, identité, milieu exclus. Dans la seconde section, consacrée aux attributs transcendantaux de l'être, l'unité seule offre des difficultés sérieuses : elle fournit l'occasion de parler de l'identité et de son opposé, la distinction, avec leurs multiples espèces ; on

1. Voir *Études*, 20 août 1908, p. 433 *sqq*.

2. Il n'est pas inutile à notre sujet de remarquer que cette division de la logique, aujourd'hui assez répandue, ne répond pas à l'ancienne, dont parfois elle garde les termes, logique mineure et logique majeure. La *Logica minor*, appelée aussi *Summula*, était un simple recueil de *notions* données sans aucune discussion ; la *Logica major* reprenait, sous forme de questions, les difficultés que ces notions soulèvent sur la nature et l'objet de la logique, sur les prédicables et prédicaments, sur le syllogisme, et surtout sur la démonstration ; on y traitait évidemment de la vérité et de l'erreur, mais du point de vue méthodologique, beaucoup plus que du point de vue critériologique. Le problème des universaux était même souvent, comme nous avons vu, renvoyé à la métaphysique.

y annexe souvent la question de la distinction des degrés métaphysiques d'un même être, et le problème de l'individuation ; sur la vérité et la bonté ontologique, on se borne à quelques mots. La seconde partie rencontre deux grandes divisions de l'être, puissance et acte, catégories ; les notions sur la puissance et l'acte introduisent deux questions : 1° des deux *états* de l'être, simple possibilité et actualité, que faut-il penser du premier ? qu'est-ce qui le constitue et qu'est-ce qui le fonde ? 2° aux deux concepts d'essence et d'existence, dans l'être contingent, correspond-il deux réalités, l'une, puissance, qui reçoive et limite ; l'autre, acte, qui soit reçue et limitée ? Quant aux catégories, l'ontologie ne peut les étudier toutes, puisqu'elle s'interdit ce qui est spécial aux êtres matériels ; après avoir prouvé qu'il faut distinguer parmi les êtres des substances et des accidents, on fait une étude particulière de la substance, avec son complément naturel, la personne, et des deux accidents de qualité et de relation. La troisième partie, après quelques notions générales sur les causes, traite spécialement de la cause efficiente et de la cause finale. Enfin on ajoute souvent une quatrième partie, où sous le titre de « Perfection de l'être », on groupe des notions, d'ailleurs assez peu homogènes, sur l'ordre, l'infini, le beau.

De ce rapide regard d'ensemble, se dégage, semble-t-il, une impression bien nette, celle d'un profond étonnement, de voir un aussi grand nombre de questions, des plus difficiles de toute la philosophie, proposées aux commençants. Ils sortent de la logique où ils n'ont guère fait que fourbir leurs armes, prendre un premier contact avec la terminologie classique, démonter le mécanisme du raisonnement ; je me trompe, souvent ils ont vu défiler déjà, en logique critique, une longue série d'objections contre la philosophie traditionnelle, qu'on accuse de réalisme exagéré et de dogmatisme naïf. Les réponses, données avant une théorie bien complète de la connaissance, leur ont peut-être paru ou peu claires ou peu convaincantes. Et les voici poussés vers les sommets les plus ardus, vers les notions les plus abstraites, vers les thèses les plus subtiles, sans même qu'ils aient dans leur imagination abondance d'exemples, de comparaisons, de

schèmes empruntés aux sciences positives, pour suppléer à l'absence du concret ! Voici les conséquences, elles sont graves : dans les esprits dociles, une teinte de découragement ; dans d'autres, plus indépendants, de la défiance, chez tous une compréhension très imparfaite, rudimentaire même, de questions importantes qu'ailleurs (en théologie naturelle surtout) on utilisera, sans les traiter à nouveau [1]. Enfin, puisque nous sommes sur le terrain pédagogique, où les détails pratiques ont leur importance, les premiers essais d'argumentation, faits sur des thèses trop difficiles, trop imparfaitement comprises, ne portent pas leur fruit et ne donnent pas cette habitude de la forme qui seule permet d'en tirer un heureux parti pour l'éducation de l'esprit et l'étude de la vérité.

Aussi bien, si la plus grande facilité était la seule considération dont il fallût tenir compte pour déterminer l'ordre de l'enseignement, la question serait vite tranchée. Mais les anciens eux-mêmes, qui en prenaient plus souci que nous, y ajoutaient un autre principe, celui de la nécessité, qui veut qu'on mette en tête les questions dont le reste dépend. C'est pour cette raison qu'ils commençaient par la logique, tout en reconnaissant sa grande difficulté ; pour cette raison aussi, à l'occasion des deux premiers livres de la *Physique* d'Aristote, ils donnaient une théorie générale des causes. Or, n'est-ce pas en suivant cette même tendance que les scolastiques postérieurs ont abouti à l'ontologie constituée et placée comme nous la trouvons aujourd'hui ?

Voilà la question nettement posée, et il semble bien que quiconque n'est ni constructif à outrance, ni sans expérience de l'enseignement, se ralliera au principe suivant de solution :

1. Je saisis cette occasion de prévenir une objection très sérieuse. On dit : il y a une réelle utilité à ce que les élèves de philosophie prennent de bonne heure un premier contact avec les grandes thèses métaphysiques ; ils ne les pénétreront pas à fond, mais ils ne seront pas non plus sans y rien comprendre, et ces notions, tout imparfaites qu'elles seront, rendront plus facile et plus fructueuse une reprise approfondie des questions. L'objection est présentée au nom de l'expérience ; j'y réponds au nom d'une autre expérience : en fait, ces questions ne seront pas reprises ; on les rappellera brièvement, quand on en aura besoin, et on renverra à l'ontologie. Et comme le nombre des sujets d'étude ne fera que croître avec le temps, cette tendance à ne pas reprendre les questions déjà touchées ira en s'accusant toujours.

il faut mettre au début de la philosophie réelle toutes les notions métaphysiques, et celles-là seulement, qui ont une véritable utilité pour la suite du cours. Mais quelles sont ces notions ? toutes celles qui ont trouvé place dans l'ontologie en font-elles partie ? Je réponds hardiment : non, et je prétends que les unes peuvent sans inconvénient, que d'autres doivent être nécessairement renvoyées après la philosophie naturelle et qu'un petit nombre seulement seraient avec quelque utilité rattachées à la logique ou mises au début de la cosmologie. Je vais d'abord essayer de faire ce départ, en reprenant les questions dans l'ordre indiqué plus haut et en cherchant à déterminer leurs liens de mutuelle dépendance[1] ; il sera peut-être possible ensuite de dégager de cette critique quelques conclusions d'ordre immédiatement pratique.

I

Au seuil même de l'ontologie, nous avons trouvé les deux difficiles et importantes questions du concept d'être et de l'unité individuelle. Il n'est pas besoin d'y regarder de très près pour apercevoir leur parenté étroite avec la question fondamentale des universaux. Ce sont, en effet, les deux degrés extrêmes de l'échelle de Porphyre, du moins ceux que le logicien novice serait tenté d'y ajouter : en haut la note d'être, de compréhension minima et d'extension maxima, enfermant sous elle, sinon l'être nécessaire et l'être contingent, du moins les deux divisions de celui-ci, substance et accident; en bas, l'individuation, qui réduit encore et porte à son minimum absolu l'extension de l'espèce infime. Mais voici qu'à compléter ainsi le tableau, on se trouve acculé à de bien étranges conséquences : si l'être est un concept universel comme les autres, un « genre », par quoi est-il différencié ? — par autre chose que de l'être ? — Qu'est-ce donc qui n'étant pas de l'être, peut introduire une différence réelle

1. Que le lecteur veuille bien pardonner les détails où il me faudra parfois entrer ; en matière de réformes, il n'est rien qui inspire défiance autant que le vague des idées émises : on se demande si, à l'user, bien des projets ne paraîtraient pas d'exécution impossible, ou d'avantage minime ; de plus, ici, le défaut de cohésion et d'homogénéité de l'ontologie ne se révèle pleinement qu'à un examen attentif, presque minutieux.

dans l'être ? — par de l'être ? — Mais alors, qu'est-ce que ce genre qui contient déjà ce qui servira à le diversifier ? C'est cette *aporie* toute logique qui détermina jadis Parménide à professer son monisme radical ; et si, pour en sortir, on refuse d'admettre un concept d'être véritablement un, si l'on professe une sorte de nominalisme restreint à ce seul mot, évitera-t-on l'agnosticisme, quand il s'agira de parler de Dieu, puisqu'on se sera privé de tout moyen terme permettant de passer des créatures au créateur ? Au bas de la série de Porphyre mettre l'individuation mènerait à une difficulté analogue ; comment y voir un degré métaphysique ? comment admettre que cette insaisissable *haeccéité*, que nous affirmons, mais sans avoir directement prise sur elle, peut être l'objet d'une « précision » parfaite, être perçue isolée sans aucun caractère spécifique ou générique ? Et d'ailleurs, par le fait même qu'elle est la frontière qui sépare l'abstrait du concret, peut-elle être encore l'objet d'un concept universel ? n'échappe-t-elle pas, ne doit-elle pas échapper à cet instrument d'abstraction qu'est notre intelligence ? Enfin, par un autre côté encore, par la question des *distinctions*, le chapitre de l'unité touche à celui des universaux.

Mais, dira-t-on, voilà qui montre précisément combien est naturelle la transition entre la logique et l'ontologie ! — Oui, si l'on considère que la question des universaux, comme on la traite aujourd'hui, est à sa place. Mais on se rappelle à ce sujet les protestations des scolastiques ; il nous faut donc étendre jusqu'à elle notre critique [1]. Chose curieuse ! on la pose encore comme au moyen âge : nominalisme ou réalisme ? et on répond, après avoir passé en revue bien des systèmes : ni nominalisme rigide, ni même conceptualisme, ni réalisme exagéré, ni même formalisme, mais réalisme modéré, ou explication par l'*abstraction*. Et pourtant l'histoire de la philosophie n'a-t-elle pas démontré que pour avoir mal posé la question et l'avoir maladroitement mêlée à des problèmes

1. Si quelqu'un avait la naïveté de voir dans la question des universaux une question oiseuse, périmée, d'importance purement historique, il faudrait l'inviter à lire ce qu'on en écrit aujourd'hui encore dans des milieux fort peu scolastiques, par exemple les lignes de M. Dauriac rappelées récemment dans la *Revue de philosophie*, 1908, t. I, p. 449.

théologiques le haut moyen âge s'était divisé en réalistes et non-réalistes[1]; que pour avoir mal compris le réalisme modéré du treizième siècle, Occam avait imaginé son conceptualisme ; que pour prendre ombrage de ce même réalisme le nominalisme a, de nos jours encore, des partisans qu'il ne mérite pas ?

Il importe de distinguer, au sujet des universaux, une question logique, une question psychologique et une question métaphysique. La première est celle-ci : y a-t-il des concepts universels, c'est-à-dire des connaissances portant chacune sur plusieurs choses ? et c'est là uniquement une question de fait ; elle se tranche par une immédiate constatation, ou, si l'on veut, un appel au *mot* commun, qui suppose la perception dans les choses de caractères semblables, regardés seuls par l'esprit[2]. Cette première question pourrait déjà être appelée psychologique, puisqu'elle fait appel à l'observation, mais il vaut mieux réserver une telle qualification à celle qui recherche dans le détail, *comment* se fait cette opération de l'esprit qui atteint les caractères semblables seuls, qui les isole dans sa considération, cette « abstraction » : est-ce tendance, attention élective, valeur potentielle d'un substitut, illumination d'une image? pure affaire de psychologie, sans grand retentissement métaphysique, si l'on n'y met d'avance, à dessein, ce qu'on veut retrouver plus tard[3]. La question métaphysique est autrement profonde ; étant donné le fait de l'existence de concepts universels abstraits, qu'est-ce que suppose dans les choses cette perception par nous de carac-

1. On peut considérer comme des points définitivement acquis que le « nominalisme » de Roscelin n'a jamais existé, et que le « conceptualisme » d'Abélard ne diffère pas du réalisme modéré de saint Thomas. (Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[3], p. 171 *sqq.*, 203 *sqq.* Louvain, 1905.)

2. Il est piquant de trouver dans Taine (*De l'intelligence*, 1re part., liv. I., chap. II., t. I, p. 24 *sqq.* Paris, 1870) les meilleurs arguments qui aient jamais été donnés contre le nominalisme. Il montre, avec sa limpidité ordinaire, et par des arguments tout « positifs », que le mot commun recouvre certainement quelque chose d'autre que des images ; quand il refuse énergiquement de voir dans ce quelque chose un « concept » et invoque une « tendance » qui n'explique rien, il est visible qu'il redoute une « concrétisation de l'abstrait ».

3. C'est ainsi que le livre de M. Ribot sur *l'Évolution des idées générales* (Paris 1897) s'adapte, à peu près entièrement, à toute métaphysique que l'on voudra.

tères semblables ? la présence de tels caractères, sans doute ; mais encore ? quelle est la raison, le fondement de cette unité dans la pluralité ? serait-ce que tous les « individus semblables » ne sont en réalité que les multiples reflets ou les multiples accidents d'un même être unique [1] ? ou qu'ils participent à des types absolus, subsistants ? ou qu'ils sont la réalisation fragmentaire d'une idée unique chez un unique auteur ? Voici seulement la question du réalisme qui se pose. Or commande-t-elle la suite de l'ontologie et les deux premières parties de la métaphysique spéciale ? Ou n'est-elle pas plutôt l'essor qui emportera l'esprit vers le Créateur ? n'est-ce pas sous un de ses aspects la preuve métaphysique de l'existence de Dieu et la théorie de l'exemplarisme ? Et la traiter en logique ne va-t-il pas à lui accorder à la fois trop et trop peu de relief ?

Supposons donc que la logique, débarrassée de ce qui revient à la psychologie ou à la métaphysique, continue son étude des concepts universels [2]. Après avoir constaté leur

1. Cette première hypothèse n'est concevable qu'à la faveur d'une terminologie très imprécise, et c'est ainsi, semble-t-il, que Guillaume de Champeaux fut amené à la soutenir au premier stade de son évolution ; ses autres explications par l'*inexistence* et l'*indifférence*, dont le scotisme hérita, vont logiquement à rejoindre la théorie d'Abélard et de saint Thomas ; ce sont là nuances qui ont leur place dans une étude historique du problème, mais qui ne font que compliquer inutilement une exposition didactique.

2. J'ai dit en commençant ce travail que je ne traiterais pas de la place à assigner à la critériologie. Il me faut ici entrer dans quelques détails pour montrer que cette omission est possible et légitime. Il s'agit toujours, dans l'étude logique des universaux, du *concept objectif*, c'est-à-dire du concept considéré non comme l'opération qui aboutit à une « espèce » expresse produite et conservée dans l'intelligence, mais en tant qu'on peut désigner par ce mot l'*objet* auquel se termine le regard de l'esprit durant cette opération. *Objectum, id quod jacet ob oculos*, c'est ce qui est connu, atteint ; les objets des concepts universels, ce sont les notes, les caractères qui forment les matériaux sur lesquels l'esprit juge et raisonne. Si l'on demande d'où ces notes sont tirées, il faut répondre : des intuitions sensibles, ce mot étant pris, lui aussi, dans son acception objective, et désignant ce à quoi se termine le regard du sens, externe ou interne. Que si l'on va plus loin et si l'on demande à quoi se termine le regard, si la *chose* a véritablement une existence à soi, ou si elle est une création ou un « moulage », c'est alors, mais alors seulement, qu'il faut opter pour ou contre l'idéalisme. Rien n'empêche, par conséquent, de renvoyer la critériologie à la fin de la psychologie ; l'ontologie même garderait un sens avant cette étude : on y est dans le *réel* ; sans doute, le réel n'a pas encore été défini, ou, du moins, on n'a pas encore examiné les objections faites à la conception vulgaire et instinctive de la « chose », mais

existence, elle sera amenée naturellement à traiter des lois de leur *emboîtement*, c'est-à-dire des rapports d'extension et de compréhension, bref des genres et des espèces. Ce sera le cas d'étudier, et il le faut faire tout à loisir, la distinction conceptuelle, tant adéquate (*distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto*) qu'inadéquate (*distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento imperfecto*) ; celle-ci sera facilement introduite par la considération des mots non strictement univoques (comme ceux qui désignent les concepts universels ordinaires), mais analogues, qui expriment une ressemblance mêlée de dissemblance[1]. Le terrain sera ainsi tout préparé pour l'étude du concept d'être, et l'anomalie qu'il présente, rentrant dans une classe plus générale, sera mieux comprise.

Mais si rien n'empêche de laisser ici l'analogie de l'être, peut-on en donner en ce lieu plus qu'une démonstration *a priori*, tirée de l'extension universelle de ce concept, c'est-à-dire, de ce que, ses différences étant elles-mêmes de l'être, il vérifie la définition de l'analogie ? C'est l'argument dit

cela n'est pas plus nécessaire pour parler de substances, de modes, de relations, que pour parler de triangles, ou de phosphore, ou de lépidoptères ; les uns ne sont pas moins réels que les autres, et, comme les premiers, les seconds sont des produits d'abstraction : *le* phosphore n'existe pas, il existe *des* morceaux de phosphore; de même *la* substance n'existe pas, ni même cette substance qui s'appelle *l*'homme, mais il existe *des* hommes, *des* substances, et je les *vois* tout autant que je vois des morceaux de phosphore ; l'abstraction métaphysique est poussée plus loin, voilà tout. En pratique, est-il opportun de différer ainsi le problème critique ? Peut-être cela dépend-il des milieux. D'une façon générale, le mieux ne serait-il pas de développer en logique, à l'écart de toute théorie, le contenu de la notion de connaissance, en en disant juste assez pour donner un sens aux mots vérité, évidence, certitude, et de réserver pour plus tard, pour la fin de la psychologie, l'examen des objections contre l'objectivisme du bon sens, auquel se tiennent et le péripatétisme et la science positive ?

1. Et pour le dire en passant, quelque parti qu'on prenne pour le cas particulier du concept d'être, qu'on l'étudie en logique ou en ontologie, n'est-il pas très regrettable que la question si importante de l'*analogie* soit souvent présentée simplement par manière d'état de question, pour expliquer un mot d'une thèse ? Les élèves y voient une terminologie dont les vicissitudes prouvent assez l'arbitraire, et surtout ils ne soupçonnent pas de quel usage est l'analogie dans les raisonnements ; c'est pourtant un des chapitres les plus importants de la méthodologie. M. Chollet donne une idée de la fécondité de cette question dans son article *Analogie* du *Dictionnaire de théologie catholique*.

« de transcendance ». Peut-on y joindre, comme font beaucoup d'auteurs, l'argument « de dépendance », qui montre, *a posteriori,* que, de fait, Dieu et la créature, la substance et l'accident, diffèrent dans leur fond même, en sorte qu'on ne peut abstraire de Dieu aucune note (pas même celle d'être) qui ne soit tout imprégnée « d'aséité », de la substance, aucune note que ne teinte la « perséité », etc? C'est l'argument de dépendance ; Suarez, il est vrai, l'utilise de préférence, mais seulement lorsqu'il en vient à traiter *ex professo* de Dieu ou de l'accident : et alors, en effet, rien n'est plus à propos : après avoir montré dans l'accident un être véritable, on ajoute comme correctif et pour diminuer le scandale, qu'il ne mérite le nom d'être que dans un sens *analogue*, que tout son être à lui est de déterminer (secondairement) un autre être, un être au sens plein du mot, une substance[1]. De même, après avoir montré en Dieu l'être indépendant, parfait, l'être sans restriction, bref l'Être (*Ipsum Esse*), on montre qu'ici encore il faut réagir contre une nouvelle illusion du langage, que Lui seul mérite pleinement le nom d'être, que la substance créée elle-même n'est un être que par participation et avec restriction, bref, d'une manière *analogue*; et ici encore, rien n'est plus utile pour faire comprendre, autant que notre intelligence en est capable, l'absolue transcendance de Dieu et l'imperfection radicale de nos manières de parler de Lui. Et, d'autre part, ces applications seules montrent bien la portée ontologique de cette analogie de l'être, que l'étude logique du concept n'avait fait que conclure sans l'utiliser[2]. Mais qui

1. Ce sont les formules scolastiques connues : « accidentis esse est inesse, accidens non tam est ens quam entis, accidens non habet essentiam nisi secundum quid, accidens dat substantiae aliquod esse secundarium... » Ces formules méditées à la lumière de l'analogie dissiperaient la plupart des difficultés que, depuis Descartes, les philosophes ont trouvées dans les « accidents » scolastiques. Les fait-on assez valoir et réagit-on assez contre la conception de l'accident, fine pellicule ou mince couche de peinture, dont parle Mgr Mercier? (*Ontologie*[3], p. 278 *sqq*. Louvain, 1902.)

2. Une simple indication même de cette utilisation est prématurée. Le R. P. Frick dans son *Ontologia*, qui fait partie de l'excellent *Cursus philosophicus in usum scholarum*, publié par les jésuites allemands, termine sa thèse de l'analogie de l'être par ces quelques lignes du cardinal Franzelin : « Haec vindicatio diversitatis in ipsa *entis* ratione inter Deum, et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio *pan-*

ne voit que l'argument de dépendance suppose admise l'existence des accidents et de l'*Ipsum Esse* ? est-il opportun de faire faire de ces actes de foi provisoires, dans une philosophie qui vise à baser une apologétique ? Puis donc que, comme nous l'avons vu, quelques mots suffisent, dans le traité des concepts universels, pour montrer l'anomalie du concept d'être, par des raisons purement logiques, ne serait-il pas sage de s'en contenter en ce lieu ?

Une observation semblable trouverait ici sa place au sujet du concept de l'individuation, analogue lui aussi, et, du point de vue logique, à peu près pour les mêmes raisons. Pierre et Paul se ressemblent en ce qu'ils sont tous deux des individus ; d'autre part, c'est par son individuation que chacun diffère de l'autre : voici donc encore un principe de ressemblance qui est en même temps principe de dissemblance, bref une analogie. Quant à la question *ontologique* de l'individuation, elle est l'une des moins facilement abordables avant la métaphysique spéciale. Elle comprend, comme on sait, les deux problèmes de l'individuation *absolue* et de l'individuation *relative*, le premier cherchant le principe *constitutif* de l'individuation d'un être quelconque, le second étudiant le fondement, la raison de possibilité d'une pluralité d'êtres dans une même espèce. Or, Suarez et, après lui, nombre d'auteurs protestent contre ceux qui les veulent résoudre du même coup ; invoquer, dit-il, la *materia signata* (ou l'*haeccéité*) comme principe *constitutif* de l'individuation des substances composées, c'est supposer que l'autre élément constitutif ainsi individué ne l'est pas *de soi*, donc est, de soi, universel ; c'est donc admettre l'universel *a parte rei*. Les thomistes disent généralement, sans distinguer les deux questions : l'individuation a un principe différent dans les substances matérielles et dans les formes séparées ; dans les premières, c'est la matière, dans les secondes, c'est la

theismi cujusque formae. » (Frick, *Ontologia* [3], n. 43, p. 33. Schol. 7, Fribourg en Br. 1904.) C'est pure énigme pour les débutants, et l'on voudrait pouvoir assurer que l'énigme a disparu pour les *relegentes* ; prétend-on, d'ailleurs, donner l'analogie de l'être comme une véritable réfutation du panthéisme (et alors quels panthéistes convaincra-t-elle ?), ou n'est-elle pas plutôt une réponse à l'une des principales objections du panthéisme ?

forme elle-même ; et cette manière de parler est, nul ne l'ignore, celle de saint Thomas, ainsi que du plus profond de ses commentateurs, Cajétan. Dès lors, force est au professeur d'ontologie de discuter l'individuation par la matière, c'est-à-dire de sortir de l'ontologie. Aussi constate-t-on que cette question laisse dans l'esprit des élèves une idée assez confuse.

Et pourtant n'a-t-elle pas une grande portée? n'est-elle pas le point le plus délicat du raccord à établir entre l'universel et le singulier, entre l'abstrait et le concret ? ne fournit-elle pas l'occasion la plus favorable d'examiner le reproche sans cesse adressé à la scolastique de « réifier » des concepts? La forme, dit Aristote, et après lui saint Thomas, ne peut être de soi principe de division, de limitation ; si donc un autre principe, de soi divisible, la matière, ne vient pas permettre la division, la forme réalisée sera un degré d'être posé dans l'existence, et cette réalisation sera nécessairement unique. Suarez, après Alexandre de Halès, juge le principe vrai de la forme abstraite, telle qu'elle est dans le concept, universalisée, non de la forme concrète qui, dit-il, a dans son entité même, finie comme celle de toute créature, la raison de sa limite et de sa distinction. Qui a raison ? Le fond de cette question, comme de toute question métaphysique, ne serait-il pas à chercher dans cette autre : quel rapport y a-t-il entre la distinction conceptuelle adéquate et la distinction réelle ? pour que l'esprit puisse d'une même chose tirer deux concepts adéquatement distincts, quelle pluralité est requise dans la chose? pluralité actuelle, de réalités ou de formalités, ou seulement pluralité virtuelle ?

On le voit, nous sommes ici au sommet d'où se partagent les eaux de trois grands fleuves, le thomisme, le scotisme, le suarézianisme [1]. Or, pour être abordée trop tôt, cette ques-

1. Cette troisième dénomination est peu heureuse, je l'avoue ; je la choisis faute de mieux. Il y avait bien avant Suarez des esprits qui, sans tomber dans le nominalisme, trouvaient exagéré le réalisme d'Aristote et de saint Thomas : Alexandre de Halès, Henri de Gand..., peut-être même Hervé de Nédellec et Dominique Soto ; aucun pourtant ne peut être choisi comme représentatif d'une tendance. Suarez peut l'être, tant à cause de la synthèse qu'il a réalisée, que de l'influence qu'il a exercée à l'intérieur et à l'extérieur de son ordre. On pourrait d'ailleurs considérer encore d'autres courants secondaires, tels le virtualisme de Fonseca, Maurus, etc., et le semi-nomi-

tion ne reçoit généralement dans les cours que de maigres développements, à propos des universaux, ou de l'unité transcendantale ; le scotisme en particulier y est assez dédaigneusement écarté, alors que les recherches pénétrantes qu'il a provoquées seraient des plus propres à faire sentir la difficulté du problème[1].

Mais, objectera-t-on, si cette question domine toute la métaphysique, comment trouver qu'on l'aborde trop tôt ? ne convient-il pas, ne *faut-il* pas qu'elle soit traitée au principe même de la métaphysique générale, et avant les diverses parties de la métaphysique spéciale ? La réponse est aisée : l'objection n'a de force que si l'on accepte la classification wolffienne des parties de la philosophie. Mais n'est-ce pas elle qui est en question ? Si l'on conçoit la métaphysique comme venant après l'étude des êtres matériels, comme traitant des problèmes que cette étude avait laissés de côté ou même n'avait pas soupçonnés, quel inconvénient à y mettre la plupart des questions de *distinctions*, degrés métaphysiques, essence et existence, nature et individuation, nature et personne, relation et son fondement ?... Leur difficulté, leur peu d'utilité pour la « physique », l'avantage de ne pas solidariser avec elles les thèses d'importance pratique considérable, où l'accord de tous les scolastiques existe et doit exister, autant de raisons graves, semble-t-il, de remettre ces questions à la place que leur avaient assignée les anciens, après la cosmologie et la psychologie dont elles forment le couronnement, avant la théologie, à laquelle elles sont une naturelle introduction.

Après ces longs développements occasionnés par l'unité, le premier des attributs transcendantaux, je passerai rapidement sur les deux autres, vérité et bonté. Les auteurs de manuels n'imitent pas, et ils ont raison, Suarez qui, conformément à

nalisme des négateurs de la précision objective, Hurtado, Arriaga, Losada, etc.

1. Il faut bien convenir que les scotistes en étaient arrivés à une subtilité rebutante. Qui a le courage, aujourd'hui, de lire les innombrables *Tractatus formalitatum* des Vallo, Burlifer, Syrectus, Trombeta...? L'existence même d'une pareille littérature prouve le danger d'introduire trop tôt la métaphysique.

son but, traite dans une même dissertation de la vérité logique et de la vérité ontologique. La première est pure affaire de critériologie ; quant à la seconde, elle n'est qu'une synthèse, fort belle assurément, mais sans fondement comme sans utilité en dehors de la théologie naturelle : elle suppose que les choses sont la création d'un Être tout-puissant, la réalisation d'une « Idée », et conclut que la conformité (essentielle) à cette idée ne peut leur manquer ; on le voit, c'est une thèse déracinée, qui, en ontologie, a perdu sa vigueur. Le cas de la bonté est à peu près le même ; de plus, aborder cette notion avant l'étude des facultés de tendance chez l'être connaissant, en fonction desquelles elle se définit, c'est un nouvel et bien inutile illogisme.

Nous voici à la seconde partie de l'ontologie, qui traite des divisions de l'être. Des notions de puissance et d'acte — c'est la première de ces divisions — germent, avons-nous dit, deux grandes questions, celle des possibles et celle de l'essence. Mais ces notions elles-mêmes, d'où viennent-elles? On répète volontiers que la « théorie » de la puissance et de l'acte est la base de l'aristotélisme ; mais quels sont les fondements de cette théorie, et par suite quelle en est la valeur? simple système, hypothèse probable, conclusion certaine, ou simple constatation d'expérience ? Je dirai plus loin ce qu'il m'en semble ; je constate seulement ici que la réponse n'est pas facile à donner, ni surtout à justifier, à la place traditionnelle qu'on assigne à ces notions; en fait on ne la donne pas, et on se contente d'aligner des *definitiones* et des *effata*.

La question des possibles est double : 1° qu'est-ce qui constitue l'être possible comme tel, permet de le connaître et d'en parler comme s'il avait déjà un commencement d'existence ? 2° quel est le fondement de cette possibilité ? A la première, on ne fait guère qu'une réponse négative, en rejetant l'hypothèse, inutile et absurde (qui peut-être n'a jamais eu de véritables partisans) d'un *esse diminutum*, créé ou incréé ; on essaye bien une réponse positive en caractérisant l'être du possible comme un *esse objectivum intelligibile*, mais en vérité cela apporte-t-il grande lumière ? et en somme, quelle lumière est à faire ici ? quand on a dit que le possible se définit et se conçoit en fonction de l'existence qu'il aurait

si la puissance idoine le réalisait, tout comme l'être négatif (par exemple la cécité, le trou) se conçoit et se définit par l'être positif, l'acte, dont il est la limite ou l'imperfection, que veut-on de plus et que cherche-t-on ?

Si la question de l'*esse diminutum* touchait déjà à Dieu, seul acte éternel et nécessaire, celle du fondement des possibles est pure affaire de théologie naturelle. A moins, en effet, qu'il ne s'agisse du fondement intrinsèque constitutif, et alors on retomberait dans le problème précédent, on entend bien parler de fondement extrinsèque : prouver qu'il en faut un, que les choses existantes, contingentes, ne peuvent être le fondement ultime, c'est prouver l'existence de Dieu par les « vérités éternelles » ; montrer que ce fondement n'est en Dieu ni la puissance ni la volonté, et décider s'il est l'essence ou l'intelligence, c'est faire dans une de ses parties l'étude de la science divine, c'est traiter de l'exemplarisme divin. Que viennent faire toutes ces notions en ontologie ? Un mot y suffirait pour préciser le concept du pur possible et l'opposer à celui de l'être existant.

Sur la distinction de l'essence et de l'existence, il y aurait à répéter bien des considérations émises plus haut à propos de l'individuation. Une première manière, en effet, d'introduire la question, c'est de constater que nous avons de l'essence et de l'existence des êtres contingents deux concepts adéquatement distincts, et de rechercher si, à cette distinction de concepts, ne doit pas correspondre une distinction de réalités. Une seconde manière est de partir du concept d'être fini, et de rechercher s'il n'emporte pas nécessairement une composition réelle de puissance et d'acte, si l'être infini (qui, à supposer qu'il existe, est nécessairement unique) n'est pas seul exempt d'une pareille composition ; bref, si nier la distinction réelle entre l'essence et l'existence des créatures, ne va pas à ruiner le fondement même de la théologie naturelle. Cette seconde manière est meilleure, semble-t-il, nécessaire même pour donner à la thèse thomiste toute sa valeur et tout son relief, peut-être aussi pour en montrer le point délicat. L'existence, dit-on, est pure perfection, pur acte ; si donc elle n'est pas reçue, et par suite limitée, elle sera nécessairement infinie. Ce raisonnement, répond Suarez, est vrai de l'exis-

tence abstraite, mais non d'une existence concrète, qui est nécessairement limitée, du chef de la cause qui ne peut épuiser sa puissance, et réalise parce qu'elle le veut, un être ayant *tel* degré de perfection et pas davantage, étant *tel* individu et pas tel autre. Qui ne reconnaît ici encore la question des rapports entre l'abstrait et le concret? Mais qui ne reconnaît aussi que nous sommes, sinon en pleine théologie naturelle, du moins dans ses environs immédiats, obligés, pour nous décider, de scruter les concepts d'acte pur, d'infini, de contingence, d'une façon bien autrement profonde qu'on ne peut le faire au début de la philosophie? Qui ne voit le lien très intime de la question avec celle des principaux attributs de Dieu, unité, simplicité, infinité, qui seront, ou très faciles à établir, ou très difficiles, selon qu'on aura opté pour ou contre la distinction réelle ?

Mais, dira-t-on, il n'y a pas que la théologie naturelle qui changera d'aspect et de facilité. La distinction réelle rendra partout de grands services ; elle est véritablement une clef qui ouvre la porte de bien des recoins mystérieux, une arme qui tranche bien des nœuds gordiens. La réponse a déjà été faite : les questions qui dépendent de la distinction entre l'essence et l'existence pourront fort bien être réunies et traitées après les questions plus faciles, dont l'étude des faits exige la solution ; elles seront l'occasion d'une synthèse où les résultats précédents seront groupés, coordonnés, éclairés de lumières nouvelles ; le *de Ente et Essentia* serait un modèle du genre.

II

Voici qu'à l'examen la première des trois parties de l'ontologie et la moitié de la seconde se sont comme fondues entre nos mains : à part quelques notions sur l'être et l'individuation, faciles à joindre au traité logique des concepts universels, toutes ces thèses si ardues nous ont paru les unes enlevées sans raison à la théologie naturelle, les autres placées sans utilité avant la cosmologie et la psychologie. Il n'en sera plus tout à fait de même des autres questions de l'ontologie classique ; il me reste à montrer comment elles

peuvent être présentées d'une manière naturelle et cohérente et former un ensemble qui soit à la fois la conclusion de la logique et l'introduction à la philosophie réelle.

Supposons faite l'étude logique des universaux ; un être concret nous apparaît dès lors comme donnant naissance à une série de concepts, dont les objets sont des notes, des caractères ou, comme on dit encore, des « essences ». De ces notes, les unes sont instables, variables, bientôt remplacées par d'autres ; tels l'état de chaleur et de mouvement des corps, les pensées et affections des âmes ; d'autres, au contraire, plus stables, forment comme un fond qui reçoit les précédentes ; les premières peuvent varier sans que pour cela l'être ait assez changé, — par rapport à notre usage pratique, — pour exiger d'être appelé d'un nom nouveau ; si l'une des autres au contraire vient à disparaître à la suite de quelque changement radical et foncier, l'être qui a subi ce changement et présente maintenant un autre groupe de « propriétés » reçoit une dénomination nouvelle ; l'hydrogène et l'oxygène deviennent eau, l'aliment ingéré devient lymphe, le corps vivant devient cadavre. Sans préjuger encore la portée ontologique des termes, appelons les premières *notes accidentelles* et les secondes *notes substantielles*. Et parce que non seulement un sujet complet, une substance, mais encore une note, un caractère, couleur, poids, pensée, sentiment... peut être considéré comme formant un être, comme ayant dans le concret une certaine individualité, comme supportant d'autres caractères dont il est le sujet d'attribution, on parlera pour tout être, sujet au sens strict ou large du mot, de caractères essentiels, sans lesquels il ne serait pas ce qu'il est, et de caractères accidentels dont la disparition le fait bien devenir autre, mais non *un autre être* ; le groupe des caractères essentiels sera appelé, dans un sens différent de celui que nous avons rencontré tout à l'heure, l'*essence* de cet être [1].

1. Cette dualité de signification du mot *essence*, qu'on peut regretter, mais qu'il faut bien accepter comme un fait, doit être soigneusement mise en relief. Elle seule permet de répondre d'une manière satisfaisante à la fameuse question : connaissons-nous les essences des choses ? Quand les scolastiques disent que l'objet propre et proportionné de notre intelligence est l'essence

De là il n'y aura plus qu'un pas à faire pour caractériser le but et la méthode de la recherche scientifique. Après avoir étudié les caractères d'un être, il s'agit de faire le départ entre les caractères essentiels et les caractères accidentels, de reconnaître leur subordination, de déterminer lesquels suivent toujours, et dans quel rapport, tel caractère donné, bref de retrouver la hiérarchie des êtres, leur classification naturelle en genres et espèces. Ces mots, genres et espèces, avaient déjà un sens, de par le seul fait de l'existence de concepts universels ; après la distinction des caractères essentiels et accidentels, ils deviennent des *types*, suivant lesquels les êtres apparaissent constitués ; et comme l'expérience nous montre ces types hiérarchisés, du moins dans une certaine mesure, rien n'empêche le savant — tout l'y invite au contraire — d'essayer de reconstruire dans son esprit le plan de la nature, plan exécuté au cours de longs siècles par le jeu lent de forces évolutives, ou bien réalisé d'un coup par le Verbe créateur. Qu'elle s'appelle chimie, physique, géologie, biologie végétale ou animale, psychologie même, la science ne fait pas autre chose.

Cette étude des essences, appendice naturel du traité des universaux, les matériaux en sont épars dans les cours classiques. N'est-ce pas parce qu'on oublie de les réunir que le mot *essence*, au seuil de la Métaphysique, excite aujourd'hui tant de défiance, ou, s'il se fait accepter, laisse dans les esprits tant de vague ? On croit peut-être que les progrès étonnants des sciences, et la méthodologie qui les provoque, font éclater les vieux cadres de l'*Organon* aristotélicien : ils les précisent et les complètent, voilà tout.

des choses sensibles, ils prennent le mot essence dans sa première acception et leur affirmation veut simplement dire que notre intelligence connaît par abstraction, par caractères universels. Quand ils assignent comme *terme* à la recherche scientifique la connaissance de l'essence d'un être, qu'exprime sa définition, ils prennent le second sens, et sont loin de prétendre que le départ entre caractères essentiels et accidentels soit chose facile, ou même qu'il puisse toujours être fait. Aristote, qui pratiquait cette recherche, a essayé d'en donner les règles ; ses formules sont très peu précises ; Bacon a proposé mieux ; les méthodes de Stuart Mill sont peut-être ce que nous pouvons espérer de plus complet. Au reste, si la science cherche toujours à déterminer l'essence d'un être, elle a renoncé à la prétention de l'enfermer dans une formule exhaustive.

Jusqu'ici, il s'agissait des concepts (concepts objectifs, ou caractères, ou notes, ou essences, comme nous avons dit), non pas sans doute complètement séparés des choses où ils sont réalisés, mais pourtant considérés moins dans leur contenu que dans leurs rapports mutuels en extension et compréhension. Il faut maintenant sortir de la logique et entrer dans la philosophie réelle, étudier les choses elles-mêmes[1]. La première constatation à faire est celle de la *pluralité des êtres* ; elle est si évidente qu'il ne faut ni en vouloir donner une démonstration stricte, ni s'y arrêter longuement. Il est bon, cependant, de la signaler, et de montrer que Parménide n'a été amené à la nier que pour n'avoir pas su se tirer de l'aporie logique rappelée plus haut, pour avoir voulu assimiler le concept d'être aux autres concepts universels, et en avoir fait un genre. Une manière utile de constater la pluralité des êtres, sera d'en parcourir la série, de ceux du moins, qui tombent en quelque manière sous notre expérience, en les rangeant dans l'ordre d'une individualité toujours plus apparente : le « morceau » de corps brut, l'organisme végétal, l'animal, sujet de connaissances et de passions, enfin l'homme, dont l'identité personnelle et la responsabilité morale sont une des données les plus fondamentales de la conscience.

Un second regard sur le monde nous y montre comme le fait le plus saillant, le plus fréquent, le plus obvie, le fait du *changement*. Ici encore, c'est la pleine évidence et il ne faut que constater ; et ici encore nous constaterons en hiérarchisant : changements de caractères tout relatifs, comme de distance, à la suite de mouvements locaux, changements de déterminations accidentelles encore, mais déjà plus consistantes, comme de qualités sensibles dans les corps, ou de pensées et de dispositions dans les âmes ; changements plus

1. C'est-à-dire les concepts objectifs en tant qu'ils sont réalisés dans les choses. En vérité, on ne saurait trop répéter, tant les méprises sont fréquentes, que nul philosophe, pas même le plus objectiviste, ne peut songer à une étude de la chose *en soi*, si, par ce mot, on entend la chose en dehors de la connaissance ; c'est pur non-sens ; le concept objectif étant l'objet du concept, il est *ce que* je connais, et comme il est dans la chose, à l'état concret, la chose est vraiment *ce que je connais*, et le concept est *ce que j'en connais*. Ces formules bien entendues suppriment tout prétexte d'idéalisme, sans pourtant légitimer aucune concession nominaliste.

radicaux, plus intimes, plus profonds, que, conformément à notre terminologie nous pouvons appeler substantiels, comme les combinaisons chimiques et les phénomènes d'assimilation et de désassimilation vitale. Mais voici qu'un fait quelconque de changement, emprunté à l'une ou à l'autre de ces trois catégories, soulève un problème fort grave. Si les mots ont un sens, changement veut dire qu'un être était d'une façon et qu'il est maintenant d'une autre, qu'il a acquis une détermination qu'il n'avait pas, ou perdu une détermination qu'il avait, ou, ce qui est le cas le plus fréquent, qu'il en a perdu une pour en acquérir une autre. Je dois donc distinguer dans tout être qui change, si un qu'il paraisse d'abord, deux éléments, l'un qui reste, qui subit le changement, qui perd ou reçoit une détermination, l'autre qui est cette détermination même. Or, ce dernier, qu'est-il et d'où vient-il ?

Ce problème, qu'on appelle communément le problème du devenir, commande toute philosophie du réel; mais nulle part, peut-être, il n'a été mis en plus vigoureux relief et agité avec plus de passion que dans la philosophie grecque ; il est, on peut le dire, la trame sur laquelle se sont élaborés les systèmes de ces subtils penseurs. La recherche de l'élément primordial de toutes choses par les anciens Ioniens est un premier essai de solution, simpliste et superficiel, qui condense peut-être en systèmes scientifiques des conceptions mythologiques très anciennes. Les pythagoriciens paraissent avoir prétendu le résoudre en composant les choses d'ἄπειρον et de πέρας. Parménide, en tout cas, l'envisage sous la forme la plus nette et la plus aiguë ; et, aussi sereinement qu'il avait nié la pluralité des êtres, il nie le fait du changement au nom du principe : de rien il ne vient rien. Dans le dilemme qu'il avait posé, l'âge suivant se débat, et déjà se font jour de multiples essais de *mécanicisme*, c'est-à-dire de réduction du devenir, à de simples changements de relations spatiales. Platon est trop pénétrant pour ne pas voir qu'on ne fait ainsi que reculer la difficulté, et dans les pages célèbres du Timée sur la χώρα, il semble bien qu'on doive voir une exposition, déjà assez nette, en somme, de la théorie qu'Aristote précisera.

Théorie ? est-ce bien le mot ? ne faudrait-il pas dire simple analyse de l'expérience, et choix d'une terminologie

heureuse[1] ? Voici, en effet, ce que nous dit le Stagirite : ne cherchez pas d'abord *d'où* vient la détermination ou *forme* nouvelle; c'est un fait qu'elle vient; elle vient *dans* un sujet (ὑποκείμενον) préexistant, permanent sous le changement, que j'appelle la cause matérielle, qui ne l'avait pas, mais pouvait la recevoir, l'avait *en puissance passive*; elle est produite *par* un autre être préexistant, qui pouvait la produire, l'avait *en puissance active*, et donc, puisque personne ne donne que ce qu'il a, la possédait équivalemment; je l'appelle cause efficiente. L'être nouveau, l'entéléchie, l'acte produit nous apparaît donc entre deux autres êtres, l'un incomplet, indigent, passif, l'autre parfait, abondant, actif. Que si vous me pressez encore de répondre à la question : d'où vient l'être nouveau ? je vous inviterai à le considérer d'un peu plus près; qu'est-il ? une *détermination*, la détermination d'autre chose (*actus alterius*) ; il est au sujet qu'il affecte, à peu près ce que la forme extérieure d'un corps est à ce corps. N'en faites pas une pure *relation*, car il vous faudrait lui assigner un fondement, — à une relation nouvelle, un fondement nouveau, — et nous serions au rouet. Mais n'en faites pas non plus un *être* au sens plein que nous donnons communément à ce mot, et qui équivaut, en somme, à *sujet*; laissez-lui plutôt le nom de détermination ou de forme, et remarquez qu'une telle réalité n'est pas le terme d'une effection proprement dite, qu'on ne produit pas de toutes pièces une forme, pour l'unir ensuite à une matière, mais qu'on fait prendre à la matière telle forme, et que le terme de l'action est, par conséquent, la matière pourvue d'une nouvelle forme[2]. Enfin, s'il vous faut absolument une formule pour répondre à la question *ex quo* (d'où vient la détermination ?) dites : elle a été non pas produite, mais *éduite* de la potentialité de la matière, formule qui n'ajoute rien à ce que nous savions, mais qui a le grand mérite de fixer le résultat de notre analyse et de ré-

1. Vacherot disait : « Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience. « Puissance et Acte », ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose. » (*Le Nouveau Spiritualisme*, p. 163. Paris, 1884.)

2. C'est l'adage scolastique : « Forma non fit, sed confit; id quod fit est compositum. (Cf. Saint Thomas, *Quaest. disput. de Potentia*, q. 3, a. 8.)

primer notre tendance à tout ramener à des sujets, au risque de priver de réalité les pures déterminations, et donc de rendre le devenir inintelligible [1].

Est-il besoin de faire remarquer que cette explication, ou plutôt cette analyse du devenir par le dualisme du sujet et de la forme, s'applique à tout changement, substantiel ou accidentel, en d'autres termes commande à la fois les deux grandes questions des accidents et des formes substantielles ? Que s'il semble à quelques-uns que l'existence même de changements radicaux, atteignant le fond de l'être, bref substantiels, exige, pour être admise, une connaissance plus complète du monde matériel, de la cosmologie, rien n'empêche de laisser pour le moment la seconde de ces applications. Il y a, tout au moins, des changements accidentels, puisqu'il y a des changements ; il faut donc admettre des substances et des accidents. Le mieux serait peut-être de montrer, en traitant le fait du devenir, le point d'insertion des deux thèses, et de ne développer ici que la première. L'analogie de l'être en tant que ce mot est dit de la substance et de l'accident trouvera ici naturellement sa place ; elle ressortira d'autant mieux qu'on distinguera accidents absolus et relatifs ; l'étude de cet être insaisissable, très réel pourtant (ce n'est pas notre esprit qui le crée, bien que ce soit lui qui le dégage) qui s'appelle la relation, sera très apte à faire apprécier l'amplitude de la gamme des êtres.

Du reste, ce chapitre de la substance et de l'accident ne devra pas être long. L'existence de ces deux sortes de réalités est une simple application de l'analyse du devenir : voir des êtres qui changent, c'est voir des sujets qui perdent ou reçoivent des déterminations subjectées en eux ; il y a donc des substances et des accidents. On chercherait en vain chez les scolastiques antérieurs au dix-neuvième siècle une preuve

1. Les longues pages que M. Bergson, dans le dernier chapitre de son *Évolution créatrice*, consacre à la « Philosophie des formes » laissent douter qu'il l'ait bien comprise et font regretter qu'il n'ait pas tenu compte des précisions qu'y ont apportées les scolastiques du moyen âge. Au reste, la théorie déconcertante qu'il lui substitue et qui fait du devenir l'être même est, pour qui ne veut pas se nourrir uniquement de métaphores, une invitation à reprendre quelqu'une des solutions qu'il écarte.

de leur existence : ils ne posaient même pas la question, et ils avaient raison[1].

Sur la substance considérée séparément, il y aura peu à dire, si l'on ne veut entrer dans la difficile question de la personnalité qui serait mieux à sa place soit en psychologie, soit en théologie. Quant aux accidents, le principal est de se mesurer avec la difficulté qu'il y a à les étreindre, de scruter les formules traditionnelles, plus riches qu'elles ne paraissent, *Accidentis esse est inesse*, *accidens non tam est ens quam entis*... ; peut-être est-il bon, suivant l'usage, d'amorcer la question de la séparabilité des accidents[2] ; enfin on devra les classer et traiter spécialement de ceux qui ne supposent pas la matière, c'est-à-dire de la qualité et de la relation ; mais, il faut bien l'avouer, sur ces points, les difficultés ne commencent guère qu'avec les cas particuliers, en sorte que la théorie générale pourra être fort courte[3].

1. Descartes lui-même n'a pas l'idée de nier les accidents. Qu'il les appelle *modes* ou *façons*, qu'il admette entre eux et la substance une distinction modale intermédiaire entre la distinction conceptuelle et la distinction réelle, réservant cette dernière au cas de deux substances (cf. surtout *Principia Philosophiae*, pars Iª, n. 56, 57, 60, 61, 62. Adam et Tannery, *Œuvres*, t. VIII, p. 26, *sqq.*) c'est là une terminologie acceptable en somme, et Schiffini montre très bien qu'on peut, en restant dans la tradition, donner à tout accident le nom de *mode* (*Principia philosophica* [2] Augustae Taurinorum, n. 528, p. 547 *sqq.*, 1892). C'est seulement dans sa théorie des espèces eucharistiques (*Quatrièmes réponses aux objections*, Réponses aux choses qui peuvent arrêter les théologiens, *op. cit.*, t. IX, *ibid.*, p. 190 *sqq.*) que Descartes laisse voir qu'il n'accorde pas assez d'être aux accidents. Il est curieux de constater quels inconvénients a parfois l'habitude de la polémique : vouloir s'acharner à prouver l'existence de la subtance à nos contemporains plus ou moins teintés d'idéalisme, c'est donner des coups d'épée dans l'eau, si on ne suppose pas leurs thèses critériologiques réfutées ; et si on suppose cette réfutation faite, c'est enfoncer une porte ouverte, l'existence d'accidents (objectifs) sans substances, de déterminations sans choses déterminées, étant conception totalement dépourvue de sens. Au reste, le point central de la question n'est pas toujours assez mis en lumière : la substance (corporelle) n'est pas conclue, affirmée derrière des accidents seuls perçus, elle est le terme d'une dissociation que fait l'esprit dans le *tout* de l'intuition sensible ; l'accident ne peut pas plus être perçu séparément, terminer à lui seul le regard du sens, qu'il ne peut exister seul. Mgr Mercier a beaucoup insisté sur ce point dans son *Ontologie*. (3ᵉ édition, p. 268 *sqq*. Louvain, 1902.)

2. Pourvu qu'on y garde la réserve voulue, et qu'on se contente de montrer que les adversaires ne prouvent pas *avec évidence* l'*absolue* impossibilité de cette séparation.

3. En particulier, la fameuse question des *modes physiques* serait ici pré-

Revenons au fait du devenir, et regardons maintenant la détermination nouvelle dans son rapport, non plus avec le sujet où il est reçu, mais avec l'agent dont il est l'effet. C'est la question de la cause efficiente, qu'il serait bon de traiter plus complètement qu'on ne fait d'habitude. On pourrait étudier non seulement l'origine de la notion de cause et le principe de causalité, — ce n'est guère là qu'une introduction « apologétique » — mais les grandes lois de la causalité, toutes en germe dans cette formule : la cause doit posséder, avant l'action, tout ce qu'il y aura de perfection dans l'effet, lois qui permettront d'entrevoir déjà à l'extrémité de toute chaîne de causes, ou même de tout fait de causalité, une cause première, moteur immobile, acte pur ; mais les méthodes générales de recherche des causes ; mais les différentes espèces de causalités ; mais la coordination et la subordination des causes. A ce traité de la cause efficiente se ramène aisément l'étude des causes finale et exemplaire. Enfin rien n'empêchera de terminer par une synthèse de cette théorie de la puissance et de l'acte dont tout ce qui précède n'aura été que des applications, et qui trouvera son expression dans l'adage, évident à qui sait l'entendre, et d'une portée ontologique immense : l'acte est antérieur à la puissance.

III

Nous voici au terme de notre examen critique. Dans les questions qui composent aujourd'hui l'ontologie, nous avons reconnu trois groupes : les unes se rattachent directement à la logique, d'autres appartiennent à la théologie naturelle, d'autres enfin forment une véritable introduction à la philosophie réelle. Et maintenant, revenons à l'histoire, au passé ; ouvrons ces commentaires ou ces cours qui, au début du dix-septième siècle, résumaient de longs siècles d'élaboration pédagogique : il se trouve que la réforme proposée est, dans ses grandes lignes, un simple retour à ce qui se pratiquait alors : la logique traitait des universaux dans leurs rap-

maturée ; qu'on attende l'étude spéciale de l'action, de l'union, du mouvement pour se demander si ces diverses déterminations sont de pures relations !

ports mutuels ; la physique s'ouvrait par l'étude du devenir, c'est-à-dire la théorie des causes[1] ; à la métaphysique étaient réservées les généralisations les plus ardues. Mais ce qui vaut encore mieux que la fidélité au passé, l'ordre proposé garde du péripatétisme le caractère essentiellement objectif et positif qui en est la sève. Après que la logique a indiqué les procédés, on aborde le réel ; et là les questions naissent de l'expérience, les solutions sont celles que suggèrent les faits ; le philosophe y reste constamment en contact avec le concret, il n'a pas à faire effort pour trouver des exemples ou des applications. Il y a là, on l'avouera, un sérieux avantage que n'assuraient pas les spéculations sur l'*ens ut sic*, sur les possibles, sur l'essence, sur l'individuation, dont on avait embroussaillé les abords de la philosophie réelle.

Cette disparition de l'ontologie aurait encore un très sérieux avantage : il nous faut, pour l'exposer, descendre dans quelques détails pratiques touchant l'organisation des études philosophiques. Les anciens (j'entends jusqu'au dix-septième siècle) tenaient beaucoup à ce qu'une année entière fût consacrée à la logique ; là même où le cours complet se terminait en deux ans, cette disposition était ordinaire. Ils pensaient, non sans raisons, qu'on ne passe pas impunément trop vite sur les débuts, qu'il faut laisser à l'élève le temps de s'initier à la terminologie et à la méthode, de façon à en acquérir non seulement la connaissance approfondie, mais encore l'usage facile[2]. Tout en accordant le principe, on peut

1. D'après le sens reçu du mot, est métaphysique tout ce qui est immatériel, soit *negative*, soit *praecisive* ; les concepts du devenir et des causes sont dans ce dernier cas, mais leur étude était jugée nécessaire pour aborder la physique, et faite exclusivement sur des exemples matériels ; la généralisation n'offrait d'ailleurs aucune difficulté.

2. On sait quel rôle jouait autrefois l'argumentation en forme syllogistique ; les répétitions privées et publiques, les épreuves d'examen se faisaient à peu près exclusivement dans ce cadre rigide ; c'était donc l'exercice scolaire par excellence et il y avait déshonneur égal à ne pas trouver une *distinction* qui fît passer au travers des mailles du filet ou une *subsomption* qui permît de prolonger l'attaque ; les programmes des universités y consacraient en général deux heures et plus chaque jour. On comprend qu'il fallait à ce « sport » un entraînement sérieux : c'était une des tâches importantes de la première année. Sans vouloir traiter en quelques mots une question aussi délicate que celle de l'utilité de pareils exercices, on peut dire qu'il ne faut ici ni enthousiasme, ni mépris ; sans doute, la puissance philosophique

trouver que cette mesure faite à la logique est trop large, étant donné qu'aujourd'hui il y a tant de choses à apprendre. Et pourtant, voir en courant, au début d'une année, la logique tout entière, c'est s'exposer à ce qu'il n'en reste aucun fruit sérieux. Pourquoi, dès lors, ne pas échelonner les cours de logique au long de la première année, en les accompagnant de nombreux cours scientifiques? les mathématiques sont de la logique en action, une logique bien autrement utile que les *Barbara* et les *Baralipton*, ou que les multiples divisions et subdivisions de la *suppositio terminorum*. Les sciences de la nature, physique, chimie, biologie, sont, tout le monde l'accorde, nécessaires au philosophe, mais on attend d'ordinaire, pour y initier, qu'on ait commencé la philosophie naturelle, alors que celle-ci en devrait utiliser et synthétiser les résultats; la disparition de l'ontologie ferait un vide qui serait utilement comblé par des matières empruntées à ces sciences. Leur donner une part large, très large, c'est rester dans la vraie tradition péripatéticienne, faussée par les discuteurs des quatorzième et quinzième siècles, et incomplètement retrouvée par les savants philosophes du dix-septième, c'est aussi faire droit à ce qu'a de bon la tendance positiviste de notre temps, c'est enfin préparer une solide apologétique; toute modification qui y aidera doit donc être la bienvenue[1].

ne se manifeste pas uniquement par la subtilité de la distinction ou la prestesse de l'instance ; mais la rigueur de la forme est, en certaines matières, le seul moyen d'éprouver la thèse d'un adversaire ou d'éviter pour soi-même les sophismes. Quiconqne en douterait n'aurait qu'à ouvrir les travaux publiés en ces derniers temps par de profonds mathématiciens sur les fondements de leur science, et à lire les longues séries de théorèmes destinés à introduire une définition, à réduire le nombre des postulats, à éviter un appel à l'intuition : l'introduction des nombres négatifs en algèbre, la légitimité du procédé de superposition en géométrie, l'existence de l'intégrale en analyse, sont des exemples classiques.

1. J'ai dit plus haut que les anciens scolastiques estimaient nécessaire comme introduction à la physique la théorie du devenir et des causes. On sait qu'ils divisaient la physique en deux parties, physique générale et physique spéciale; la première correspondait à peu près à ce que nous appelons aujourd'hui cosmologie, la seconde à nos « sciences », physique, chimie, biologie et à la psychologie. Ils commençaient par la physique générale, et, de ce chef, la physique spéciale prenait des allures de science déductive, où l'on appliquait des principes sur le mouvement, la matière, l'espace, etc. C'était là, assurément, une grave erreur de tactique, peut-être l'erreur capi-

On se rappelle qu'un des facteurs les plus puissants de l'ontologie avait été l'esprit de synthèse et de déduction, cette tendance instinctive de l'homme qui sait, qui a vaincu les obstacles, à faire marcher les autres par une voie douce et facile. Nul doute que l'esprit de synthèse ne soit la fine fleur de l'intelligence, la meilleure marque de sa puissance et le principal agent des joies qu'elle procure. Mais encore ne faut-il pas lui donner trop tôt libre carrière, et commencer à reconstruire le réel avant d'être arrivé, dans la décomposition, aux éléments ultimes. Avant de me montrer à fabriquer du concret, en adjoignant à la note d'être une note différentielle, en ajoutant au fond substantiel de multiples accidents, qualités, facultés et opérations, quantité, relations, en individuant cette essence, en l'immergeant dans l'existence, avant de me montrer la puissance d'où jaillira l'acte, le possible qui deviendra l'actuel, la cause d'où viendra l'effet, le nécessaire qui produira le contingent, faites-moi voir, de grâce, comment être et mode différentiel, substance et accident, nature et individuation, essence et existence, sont d'authentiques produits de la décomposition du concret et du concret

tale qui a stérilisé leur activité scientifique et qui, à partir du dix-septième siècle, malgré les efforts louables de quelques-uns, a isolé les scolastiques du reste des penseurs. D'où venait-elle ? Tout simplement, ce semble, de l'ordre des traités d'Aristote, le recueil appelé φυσικὴ ἀκρόασις étant placé aussitôt après l'*Organon*, alors que son contenu le rapproche bien plutôt de la métaphysique ; il n'est d'aucun secours pour l'étude monographique des êtres matériels. On a déjà partiellement corrigé cette erreur dans l'enseignement scolastique ; il serait très désirable qu'on la rejetât complètement, qu'aussitôt après la logique, on traitât (avec l'ampleur que le temps permet d'y donner) la « physique spéciale » au sens ancien du mot, y compris la psychologie descriptive, et que seulement alors on abordât la « philosophie naturelle ». Un cours de trois ans se trouverait alors ainsi distribué : première année : logique, mathématiques et chimie ; deuxième année : physique, biologie et psychologie « positive » ; troisième année : cosmologie, psychologie rationnelle, théologie naturelle et morale. La théorie du devenir et des causes ouvrirait cette dernière année, qui correspondrait, en somme, à peu de chose près, à la « métaphysique » d'autrefois ; l'étudiant de première année redeviendrait le « logicus », l'étudiant de seconde année, le « naturalis », et l'étudiant de troisième année, le « metaphysicus » de jadis. On pourra trouver que la seconde année serait bien chargée, même au point de vue strictement philosophique : valeur des hypothèses de la physique, étude du mouvement et de la masse, questions de la vie, de l'évolution, de la perception, phénomènes psychiques normaux et anormaux, hypnotisme, etc. ; il y aurait alors lieu de déterminer exactement ce qui pourrait être réservé à la troisième année.

sensible, comment l'existence du nécessaire est garantie par celle du contingent, la réalité de la cause par celle de l'effet ! Et gardez-vous d'abréger cette descente dans les profondeurs de l'être, ou, pour garder la comparaison plus obvie, cette ascension vers les sommets les plus élevés de l'abstraction, car ce serait enlever à la synthèse et son charme reposant et son utilité féconde. Il faut avoir connu l'obstacle pour remarquer combien la pente est douce et le chemin aisé. La *Métaphysique* d'Aristote ou la *Somme* de Saint Thomas prennent une autre saveur quand on les lit après un long séjour dans le domaine technique et rigoureusement scientifique ; et la formation qu'on en retire est aussi d'une autre solidité [1].

Si ces réflexions avaient pour résultat de faire poser quelques questions, de provoquer divers échanges d'idées, de suggérer certains essais pratiques, elles auraient atteint leur but. Il est bon de tenir à la tradition ; mais outre que la tradition est chose essentiellement vivante, qui s'adapte et se modifie, il faut parfois contrôler et vérifier les origines d'une prétendue tradition. Nous sommes aujourd'hui les témoins émerveillés d'une rénovation des études théologiques et exégétiques, que certains excès condamnables et condamnés n'empêchent pas d'être infiniment glorieuse et salutaire à l'Église ; il serait temps que la philosophie, qui a plus souffert, et depuis plus longtemps, achevât de reconquérir

1. Qu'on veuille bien ne pas voir dans ces paroles plus qu'elles ne disent. Il est très vrai, comme le fait remarquer M. Gutberlet (*Allgemeine Metaphysik*[3], p. 1, n. 2, Munster, 1897), que la métaphysique a ce privilège de pouvoir être comprise sans des notions bien complètes de science positive, sans même autre bagage que la connaissance des faits les plus obvies ; comme Newton pouvait lire la loi de l'attraction dans la chute d'une pomme, le métaphysicien peut faire l'analyse du devenir, retrouver les caractéristiques de l'accident, les lois de la causalité, à plus forte raison étudier les concepts de l'être, de l'individu, du possible, de l'essence, dans une feuille d'arbre qui frissonne, ou une pensée qui traverse le champ de la conscience; il le peut, mais il ne le fera pas, ou du moins ses formules et ses lois auront je ne sais quoi de sec, d'étriqué, de vague même et d'artificiel qui accusera la pauvreté de son expérience. Qu'il commence par mieux explorer le réel, par vivre davantage dans le concret, usant pour cela de cette métaphysique du bon sens qui est le partage de tout homme et qui ne s'apprend pas dans les livres ; ensuite, qu'il reprenne cette métaphysique pour l'épurer, la développer, l'enrichir. Alors il ne sera plus le grand incompris ou le visionnaire qu'on se plaît à dépeindre, au grand détriment de celui dont on s'écarte et de ceux qui prétendent se passer de lui.

la méthode qui lui assurera une vitalité puissante et lui permettra d'accomplir sa mission, c'est-à-dire de faire servir les sciences à la Science, de conduire les esprits des vérités partielles et fragmentaires à la Vérité intégrale, parfaite, pour tout dire, à la Vie.

Paul GÉNY.

« LA QUESTION HERZOG-DUPIN »
ET LA CRITIQUE DE M. TURMEL

II

Histoire de la papauté[1]

Du premier chapitre, passons aux dernières pages, pour constater, dans une vue d'ensemble, les résultats auxquels M. Turmel se flatte d'avoir abouti. Ah ! ils ne sont pas brillants pour

1. Voir les *Études* du 20 août. Si, en face de tant de preuves qui l'accusent, M. Turmel continue à se retrancher dans le silence ou dans des déclarations qui n'éclaircissent rien, qu'il ne s'y trompe pas, cette attitude sera prise pour un aveu. Déjà même, la critique étrangère a fait entendre sa voix, et son verdict est véritablement écrasant. Nous devons à nos lecteurs quelques extraits d'un article magistral, auquel le nom de son auteur, l'un des docteurs les plus savants de l'Allemagne catholique et en même temps les plus ardents pour le progrès de la culture ecclésiastique, donne une autorité particulière. Il est du docteur Schrörs, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Bonn, et a paru dans la *Literarische Beilage der Kolnischen Volkszeitung* du 30 juillet 1908.

Qui a suivi, dans les derniers mois, les revues et journaux catholiques de France, a été témoin d'un spectacle dont l'histoire ecclésiastique moderne, même si on la repasse jusqu'à cent ans et plus en arrière, n'offre pas d'autre exemple. C'a été une véritable exécution, l'exécution littéraire et ecclésiastique d'un théologien, qui a été son propre plagiaire et qui a écrit avec les mêmes matériaux scientifiques à la fois, dans le sens orthodoxe et — naturellement sous un pseudonyme — dans la pire tendance contre la foi. Quelque pénible qu'ait été l'impression produite sur les intéressés et les non-intéressés par cette révélation, elle a été néanmoins un acte libérateur. Comme un éclair, elle a illuminé les manœuvres des meneurs modernistes et fait voir, ce qui était clair dès le commencement, pour des observateurs perspicaces, combien faible est leur nombre et combien pauvre leur arsenal scientifique. C'est pour cela que ces faits excitent aussi l'intérêt des lecteurs allemands.

Le docteur Schrörs analyse ensuite l'œuvre littéraire de M. Turmel, apprécie très sévèrement le caractère superficiel de ces travaux qui n'ont pu avoir du crédit en France que parce que « la théologie maigre et surannée » dont on s'y nourrit, fait qu'on « se jette avidement sur tout ce qui est nouveau » analyse les articles du distingué professeur d'histoire ecclésiastique, M. Saltet, et juge enfin de l'attitude singulière de M. Turmel :

En face des preuves écrasantes que Saltet a accumulées et, d'autre part, à la vue de l'attitude observée jusqu'ici par Turmel, il est inconcevable qu'il se trouve encore par delà (en France) des plumes catholiques qui défendent celui-ci et blâment celui-là de son initiative énergique et courageuse. Des choses qui touchent l'intérêt général de l'Église

la papauté : dans son enquête de quatre siècles, il n'a vu nulle part, ni dans les actes des papes, ni dans les textes des Pères, ni dans la foi des fidèles, poindre la moindre lueur du dogme qui, d'après l'Église catholique, vénère dans l'évêque de Rome le successeur de Pierre dans *sa suprématie universelle* sur l'Église du Christ. Il y a eu quelques tentatives malheureuses, celle de Victor au second siècle, d'Étienne au troisième. L'évêque de Rome a étendu peu à peu sa juridiction sur ses voisins d'Italie; mais un pape, dans le sens catholique du mot, il n'en a point rencontré : il faut attendre, comme disait Döllinger, jusqu'au onzième siècle!

Résumons le tableau des conclusions absolument anticatholiques et anticritiques de M. Turmel[1], sur la papauté à la fin du quatrième siècle.

1° L'Orient a été amené par des circonstances heureuses à renouer avec l'Occident des liens depuis longtemps brisés; mais cette union ne suppose aucune subordination; chaque patriarche est pape chez lui.

2° En Occident, « le pape gouverne les églises du *vicariat de Rome* dont il consacre les évêques, et aussi les Églises de Thessalonique » (M. Turmel ne voit-il pas ce qu'a d'étrange cette insertion de Thessalonique?). « En revanche les sept provinces septentrionales qui composent ce qu'on appelle le vicariat d'Italie, *gravitent* autour des métropoles de Milan et d'Aquilée »; ainsi, d'après M. Turmel, la juridiction du pape, qui en 325 s'exerçait sur toute l'Italie, était restreinte, en 400, au vicariat de Rome.

3° L'évêque de Rome, au lieu d'être législateur et juge de toutes les grandes causes dans l'Église universelle, comme

doivent aussi être traitées à la pleine lumière de la publicité... Rien ne fait plus de mal à l'Église, de notre temps, que d'appliquer à des cas de ce genre le système de la dissimulation, de l'étouffement, du support... M. Saltet a donc bien fait de publier son mémoire. Le cas Turmel, dévoilé dans toute sa nudité, est un exemple typique, tant pour la tactique que pour l'impuissance scientifique des modernistes. Jamais un exposé franc, honnête et détaillé du système, comme s'en plaint aussi, avec forte raison, l'encyclique pontificale..., mais un jeu de cache-cache perpétuel avec des pseudonymes... Depuis les jours du jansénisme, il n'y a pas eu de théologie plus sournoise, plus prétentieuse et plus déloyale que celle-ci.

Voilà le jugement de la science : si M. Turmel continue à se taire, il sera celui du bon sens de tous les catholiques.

1. *Histoire du dogme de la papauté*, p. 479-480.

nous le soutenons, nous, catholiques dociles à l'histoire vraie, d'après M. Turmel, « rend des arrêts juridiques que *l'Espagne et l'Afrique* reçoivent avec déférence », — l'Espagne et l'Afrique, quand il fallait dire les Églises du monde entier.

4° Dépositaire de l'autorité doctrinale, on l'avoue, le pape « condamne l'hérésie et poursuit les hérétiques, avec l'aide du pouvoir civil, qui se met complaisamment à sa disposition. Personne, *en Occident*, ne conteste au pape le droit de formuler des jugements dogmatiques ». Mais aussitôt, voici la déformation totale des faits : il y a d'autres papes, juges suprêmes de la foi, égaux à l'évêque de Rome, et qui, à l'occasion, savent lui faire la leçon. Alexandrie et Milan ne le cèdent en rien à Rome. « Seulement l'évêque d'Alexandrie se comporte comme si Rome, dont il est *l'ami*, n'avait pas le monopole de ce droit, *comme s'il était autorisé*, lui patriarche d'Égypte, *à enseigner*, *le cas échéant*, *l'Église universelle.* »

« L'évêque de Milan, ami lui aussi de Rome, gouverne en maître les Églises de la Haute-Italie, ainsi que des Gaules : il associe son action à celle du pape dans les affaires qui intéressent l'Espagne ou l'Afrique ; parfois même, IL LAISSE LE PAPE AU SECOND PLAN. » (P. 480.)

5° Mais l'avenir? On avoue que, selon les probabilités humaines, l'avenir est à Rome : « Le prestige éphémère de Milan va s'évanouir comme une ombre ; dans un demi-siècle l'autorité d'Alexandrie sombrera ; *Rome*, au contraire, par des progrès incessants, *établira peu à peu son empire sur tout l'Occident.* »

C'est la dernière ligne du livre : on nous annonce qu'alors *la papauté* existera, bien tard, bien tard dans les siècles futurs, et enfin un dogme de la papauté pourra s'esquisser ; jusqu'ici, il n'y a pas même l'idée de cette primatie universelle. Telle est la conclusion de cette prétendue histoire de la papauté jusqu'au cinquième siècle. On ne sait vraiment s'il faut s'indigner davantage, ou de l'audace avec laquelle les événements publics, connus de tous, sont défigurés, ou du calme avec lequel l'auteur, qui traite avec tant de désinvolture un de nos dogmes fondamentaux, se donne pourtant comme catholique.

A ne consulter que les textes les plus indiscutables, ceux

même que rapporte M. Turmel, il est évident qu'il ne recule devant aucune métamorphose des événements.

En voici un exemple typique. Le pape Siricius clôt pour ainsi dire le quatrième siècle et M. Turmel lui consacre avec raison un chapitre. Or, dès son intronisation en 385, il eut à répondre aux questions que l'évêque de Tarragone Himerius avait adressées au pape Damase, mais qui arrivèrent après sa mort.

La *lettre de Sirice à Himerius* est un document de premier ordre : c'est une vraie lettre de pape, parlant en successeur de Pierre, guide et lumière DE TOUTE L'ÉGLISE, portant des lois qui doivent être obéies dans l'univers entier, par quiconque veut être fils de l'Église catholique : en un mot, il apparaît comme le digne successeur de Victor, de Calixte, d'Étienne et de Jules Ier, comme un prédécesseur authentique de Léon XIII ou de Pie X, c'est le même ton d'autorité venue de Dieu, sur les brebis comme sur les agneaux. Ah! il ne se doute pas que sa juridiction se borne au vicariat de Rome, ni que les évêques de Milan et d'Alexandrie sont des pairs. Écoutons :

« *Héritier de la responsabilité de celui dont*, *par la grâce de Dieu*, *la dignité nous a été transmise*, nous commençons par vous informer de notre élévation. Cela fait, nous ne refusons point de répondre point par point, à votre consultation, et de donner les solutions que le Seigneur a daigné nous inspirer. *Notre charge ne nous permet point ni de fermer les yeux*, *ni de garder le silence* : *plus qu'à tous les autres*, nous incombe le zèle de la religion du Christ[1]. *Nous portons en effet les fardeaux de tous ceux qui ont charge* (*d'âmes*) : ou plutôt *celui qui porte ce fardeau*, *par notre intermédiaire*, *c'est le bienheureux apôtre Pierre qui veille sur nous et nous protège toujours*, *nous*, *les héritiers de sa fonction*. »

Voilà l'affirmation d'une autorité universelle et d'une mis-

1. Cf. Coustant, *Epistolæ Rom. Pontif.* Paris, 1721, col. 623. *P. L.*, t. XIII, col. 1132. Nous avons dû corriger la traduction de M. Turmel. Les mots *quibus major cunctis christianæ religionis zelus incumbit*, signifient que l'évêque de Rome a, *plus que tout autre*, la charge de veiller sur la religion chrétienne ; et non point seulement qu'il doit « faire passer *avant tout* le bien de la religion chrétienne »· Ceci est le devoir de tout prêtre ; Sirice, au contraire, affirme la mission exceptionnelle de successeur de Pierre.

sion divine de gouverner l'Église. Voici, dans la même lettre, l'exercice de cette juridiction. Constatons-la dans les termes mêmes de M. Turmel : on verra mieux son art d'embaumer les textes. « Après ce début solennel, Sirice passe aux questions qui lui sont soumises et qui ont trait principalement au baptême, aux diverses classes de pécheurs, à l'ordination et à la vie des clercs. *Sur chaque point, il donne une décision et il la donne avec autorité.* Il expose la manière de faire de Rome à l'égard du baptême reçu dans l'hérésie, puis il ajoute : « Cette ligne de conduite est suivie par tout l'Orient et par « tout l'Occident. *Vous devrez, vous aussi, vous y conformer « à l'avenir, si vous ne voulez pas être séparés de notre société « par un jugement synodal*[1]. » Il explique que, dans certains cas, on doit conférer le baptême sans délai, puis il conclut : « Désormais *cette règle devra être adoptée* PAR TOUS LES ÉVÊQUES *qui ne veulent pas être séparés de la pierre apostolique sur laquelle le Christ a bâti l'Église universelle*[2]. »

La conclusion de cette lettre, rapportée encore par M. Turmel, renferme deux traits caractéristiques : d'abord cette affirmation solennelle de Sirice constatant que Himerius s'est adressé *à l'Église romaine, comme à la tête du corps dont il est membre*[3]. » Puis l'obligation pour tous les évêques du monde de se soumettre à ses décrets : « Et bien *qu'il ne soit permis à aucun évêque du Seigneur d'ignorer les décisions du siège apostolique* ainsi que les règlements des vénérables canons, vous ferez cependant une chose utile non moins que glorieuse pour votre charité, si, appuyé sur votre rang d'ancienneté dans l'épiscopat, vous prenez soin de communiquer à tous nos frères la lettre qui vous est adressée[4]. »

A tout lecteur de bonne foi, je demande s'il est possible de contester la revendication par l'auteur de cette lettre d'une autorité sur l'Église universelle. Aussi les critiques les plus hostiles à la papauté n'ont pu s'empêcher de le reconnaître avec Langen lui-même : « Sirice s'est manifestement attribué le rôle d'un évêque supérieur de l'Église universelle quand

1. Siricii *Epistola*, I, n. 3. *P. L.*, t. XIII, col. 1134.
2. *Ibid.*, n. 3, col. 1136.
3. *Ad romanam ecclesiam utpote ad caput tui corporis. Ibid.*, n. 20, col. 1146.
4. *Ibid.* Cf. Turmel, *op. cit.*, p. 437.

il envoya cette décrétale. Il l'a écrite avec un profond sentiment de l'autorité papale[1]. » Sans doute, Langen conteste la légitimité de ces prétentions; il ajoute même qu'elles étaient encore récentes, mais enfin il se croirait ridicule de contester que cette lettre à Himerius du 11 février 385 ne soit un acte solennel de la papauté gouvernant toute l'Église.

Eh bien! M. Turmel ne s'épargne point ce ridicule : il faut que Sirice, comme les autres, soit perdu dans la série des divers patriarches, qu'il n'ait pas plus de juridiction que les évêques de Milan et d'Alexandrie. Oh! ne lui demandez pas un texte, si petit soit-il, originaire de ces Églises, et ayant une analogie quelconque avec ces solennelles revendications de l'évêque de Rome. M. Turmel n'aime pas les textes, il préfère une affirmation énergique, cela tient lieu de tout. Ici, par exemple, il se débarrasse de cette lettre à Himerius par deux réflexions. Au début, il nous dit que Sirice « à peine entré en fonction, recueillit *les fruits de la législation impériale qui donnait à l'évêque de Rome la haute main* SUR L'ÉGLISE LATINE[2]. » Si vous demandez des preuves de cette explication ingénieuse, reposant sur la législation impériale et sur la restriction à l'Église latine, votre curiosité est indiscrète, et vous devez savoir, une fois pour toutes, qu'il est réservé aux apologistes — ces ignorants ! — d'essayer de prouver leurs affirmations. M. Turmel n'a pas de ces faiblesses. Il ajoute à la fin de la lettre une autre affirmation sonore : « La lettre à Himerius est l'acte d'un maître qui donne des ordres A TOUS LES ÉVÊQUES D'ESPAGNE », et, grâce à ces trois derniers mots, qui font oublier la juridiction universelle, le document est suffisamment *embaumé*.

Répétez ce procédé chaque fois qu'un texte ennuyeux se présentera, et vous aurez la méthode de M. Turmel. Pourtant, une variante dans le procédé mérite d'être signalée. Le même pape Sirice a écrit d'autres lettres non moins désastreuses pour le système de M. Turmel. Dans l'une il formule des lois pour toute l'Église : « Voici ce que désormais TOUS LES ÉVÊQUES CATHOLIQUES *devront observer*, *par crainte du juge-*

1. Langen, *Geschichte der romischen Kirche*, t. I, p. 617.
2. Turmel, *op. cit.*, p. 434.

ment[1]. » Dans une autre, il justifie son intervention par cette formule que j'engage M. Turmel à chercher dans la correspondance d'Ambroise de Milan ou des patriarches d'Alexandrie : « *Moi*, A QUI INCOMBE LE SOIN DE TOUTES LES ÉGLISES[2]... » Ces affirmations sont catégoriques, sans restriction aucune ; d'ailleurs, les faits sont là, incontestables et incontestés : ces lettres ont été envoyées, non seulement dans le vicariat de Rome, mais en Afrique, « où, en 418, les Pères du concile de Télepte en entendent la lecture », et encore ailleurs « Sirice tient aux prélats étrangers le même langage qu'aux évêques du vicariat de Rome. Il menace les réfractaires de l'excommunication et du feu éternel ». M. Turmel, qui rapporte ces faits, va donc se rendre ! Ah ! vous ne connaissez pas les ressources de sa thérapeutique. Lisez cette page 440 de son volume, c'est un chef-d'œuvre de contradictions et d'*a priori* en histoire : ces deux lettres, dit-il, « ont été rédigées primitivement pour les évêques du vicariat de Rome. C'est *à eux* ET A EUX SEULS que le pape A PU demander de ne conférer aucune ordination épiscopale sans l'autorisation du siège apostolique, car la législation de Nicée, dont il se proclame le gardien, n'englobe aujourd'hui dans son patriarcat que les provinces suburbicaires. Toutefois, les lettres en question n'ont pas tardé à franchir les limites de leur destination primitive. Elles ont été envoyées en Afrique, etc. » La sainte horreur des textes et la terrible habitude de les remplacer par de prétendues impossibilités a été rarement portée à un tel excès. Voilà une lettre qui porte pour unique suscription : « A ses frères et coévêques d'Afrique. » Et M. Turmel arrive : Non, elle n'a pas été écrite pour l'Afrique, parce qu'elle N'A PU l'être. — Mais, Monsieur l'abbé, d'où vient le titre ? — Elle a été plus tard envoyée dans ce pays — Envoyée ? Par qui ? — Par le pape Sirice ? — Mais, alors, comment celui qui *n'a pu* l'écrire pour l'Afrique, a-t-il *pu* l'envoyer en Afrique avec les mêmes injonctions d'obéir, et les mêmes menaces d'excommunication contre les réfractaires ? Mystère ! La logique de

1. Sirice, Lettre V aux évêques d'Afrique, n. 2. *P. L.*, t. XIII, col. 1156. Turmel, *op. cit.*, p. 438.
2. Sirice, Lettre VI à divers évêques, n. 1 : « *Et cui* OMNIUM *ecclesiarum cura est.* » (*P. L.*, t. XIII, col. 1164).

M. Turmel offre à chaque instant de ces singularités. Ainsi il conclut cette page étrange en avouant que « Sirice revendique vraiment l'autorité sur toute l'Église LATINE », se contentant de ce dernier petit mot pour fausser tout le document qui n'offre aucune restriction.

Ainsi la formule *le pape n'a pu*, pour M. Turmel, répond à tous les textes gênants. Il nous disait plus haut que Sirice devait à la loi impériale sa juridiction. Or, voici que ce pape, qui devrait tout à l'empereur, revendique son autorité propre en face des empiétements impériaux. Langen lui-même croit que Sirice a protesté, dans l'affaire de Priscillien, contre l'intervention du pouvoir civil dans les affaires ecclésiastiques. M. Turmel accourt aussitôt : Langen a tort : « Le pape N'A PU CONDAMNER une intervention qu'il a lui-même provoquée dans d'autres circonstances. » La logique ordinaire dicterait précisément une conclusion contraire : Le pape a pu *provoquer* une intervention impériale en faveur de la foi; donc, il a pu protester contre une intervention non demandée, non dirigée en matière dogmatique.

Le cas du pape Sirice nous a fourni un exemple de la méthode de M. Turmel : l'application à toute cette histoire nous entraînerait trop loin : aussi bien des études particulières pourront élucider tel ou tel problème, et je suis heureux d'annoncer le savant travail d'un ami, M. de la Brière, sur *Saint Cyprien et la Papauté, d'après M. Turmel*. Pour aujourd'hui, il suffira de dire que partout M. Turmel essaye de défigurer les faits et les textes pour justifier la conclusion finale que nous avons rapportée.

Ainsi le pape Victor, avant la fin du deuxième siècle, « impose à l'épiscopat tout entier ses volontés comme des lois ». M. Turmel constate qu'il menaça d'excommunier les Églises d'Asie, et même, pense-t-il, fulmina l'excommunication, que dès lors, d'après Renan, « la papauté était née et bien née ». Mais aussitôt il annule ce fait en faisant observer que « Victor a échoué[1] » dans ces prétentions, oubliant d'expliquer comment, après cet échec prétendu, il s'est trouvé que la dé-

1. Turmel, *op. cit.*, p. 79-80.

cision romaine sur la Pâque est devenue la loi universelle de l'Église.

Signalons, en particulier, le commentaire de M. Turmel « exorcisant » le fameux texte de saint Irénée en faveur de l'Église romaine « avec laquelle toutes les autres Églises doivent nécessairement s'accorder, à cause de sa prééminence suprême ». Sur la première partie du texte *necesse est omnem convenire ecclesiam*, il rapporte les interprétations de l'école de Bellarmin, de l'école gallicane, de l'école protestante, et s'écrie : « Nous n'avons pas à prendre parti dans cette controverse. » Nous avions cru, dans notre naïveté, que le rôle d'un historien du dogme est précisément de prendre parti dans une question importante d'histoire.

Quant à la seconde section du texte d'Irénée, « la *potentiorem principalitatem* n'est pas obscure ». C'est bien, du moins, la prééminence suprême, ce que Bossuet appelle « la principauté principale ». Irénée a mis l'Église romaine « au-dessus de toutes les autres Églises ». Et quand on lui demande la raison de cette supériorité, on s'aperçoit qu'il la rattache à un fait historique : « L'Église romaine a été fondée par saint Pierre et saint Paul... » C'est M. Turmel qui parle ainsi : il est donc enfin d'accord avec la pensée catholique? Attendez : voici une élégante pirouette de notre écrivain, et il ne restera de ce texte d'Irénée que *l'influence civile* de la Rome impériale rejaillissant sur son évêque : saint Irénée a été « le premier à rattacher la prééminence de l'Église romaine aux deux apôtres qui sont morts dans la ville impériale. *Ne l'a-t-il point rattachée à une autre cause?* Le prestige que la communauté chrétienne de Rome exerce sur lui n'est-il point, au moins en partie, *le reflet de l'éblouissant éclat que projetait au loin la capitale de l'empire? Cette question n'est pas de celles qui se laissent écarter par des considérations théologiques*. On verra plus loin que l'Église grecque a toujours été portée à considérer les papes comme les héritiers des empereurs. Il ne faudrait donc pas se scandaliser de rencontrer sous la plume de saint Irénée des traces d'une conception si chère aux évêques d'Orient. Or, ces traces ne sont guère contestables. » Et savez-vous quelles sont ces traces! Irénée nous a dit que l'Église romaine est

« la plus grande de toutes », « connue de tous. » Et M. Turmel de s'écrier : « *c'est aux circonstances politiques* » que l'Église romaine doit ces qualités!!!

Même désinvolture à l'égard de saint Ignace d'Antioche et de son témoignage, illustre entre tous, en faveur de l'Église romaine. Mais ici nous avons à constater avec M. Saltet (*op. cit.*, p. 220-225) une triste évolution de M. Turmel vers les thèses ultra-radicales. En 1900, rendant compte sous le nom de Lenain, des *Dissertations* de M. Funk, dans la *Revue d'histoire et de littérature ecclésiastiques*, M. Turmel, malgré l'influence si déprimante du milieu, s'était rallié sur le texte d'Ignace aux conclusions de M. Funk, et ces conclusions étaient excellentes, conformes en même temps à la vraie critique et à la tradition catholique.

D'abord, le texte d'Ignace, ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων... καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, était interprété dans le sens d'une prééminence de l'Église romaine : à l'Église « qui est dans le pays des Romains... qui préside *sur toute la fraternité* ». Puis la source de cette prééminence de l'Église romaine était cherchée dans sa fondation par saint Pierre. Ainsi, saint Ignace restait un témoin non seulement de cette prééminence, mais encore de la tradition sur la venue et l'épiscopat de saint Pierre à Rome.

Aujourd'hui, dans son *Histoire*, M. Turmel fait litière de ces deux grandes attestations : la première disparaît complètement de sa traduction : à l'Église « qui se distingue entre toutes dans le pays des Romains... *qui se distingue par sa charité.* » Et l'attestation de l'épiscopat de Pierre à Rome ne peut plus être invoquée (Turmel, *op. cit.*, p. 43, p. 38).

Et le plus piquant, comme aussi le plus attristant en tout cela, c'est qu'en 1908 M. Turmel adopte sans autre raison que le *sic volo*, *sic jubeo*, les idées qu'il avait en 1900 non seulement rejetées, mais dont il avait fortement démontré la vérité. Ainsi, à propos du sens de la formule ignatienne, il disait : « Est-ce uniquement cette *bienfaisance* que le saint évêque d'Antioche a en vue quand il dit que l'Église romaine προ κάθηται, qu'elle est προ καθημένη? *Harnack lui-même* a reconnu l'invraisemblance de cette hypothèse... » (Saltet, *op. cit.*, p. 223). Ainsi donc, M. Turmel adopte l'opinion qu'il déclarait

en 1900 d'une invraisemblance reconnue par Harnack. Voilà comment, dit M. Saltet, M. Turmel porte en terre d'un pied léger « les titres traditionnels les plus fondamentaux de l'Église romaine ».

Je n'ai pas le courage de continuer : cinq cents pages de déformations semblables des textes et des événements, voilà tout le livre de M. Turmel.

Aussi est-ce avec stupéfaction que nous avons lu à propos de cette *Histoire* dans la *Revue du clergé français* (15 août 1908) l'éloge dithyrambique de l'objectivité de M. Turmel. L'apologétique, avoue-t-on avec candeur, pourrait avoir des griefs à formuler : mais l'histoire, l'histoire vraie, sereine, impartiale, n'a qu'à s'applaudir de cette étude qui « se distingue par *le même scrupule d'objectivité absolue que les précédents* ». J'ai cru d'abord à une ironie cruelle : je m'étais trompé : « On connaît la manière de M. Turmel : *il expose les faits dans toute leur rigueur*, au risque de bousculer parfois certaines thèses théologiques dont l'*apriorisme* lui semble manifeste, et, si les faits eux-mêmes sont controversés, il se contente d'exposer les témoignages pour et contre... On a reproché à M. Turmel cette méthode ; des THÉOLOGIENS SOUPÇONNEUX y ont vu un parti pris de déconsidérer des théories qui leur étaient chères, sous le couvert d'un exposé historique plus ou moins tendancieux. » Suit le couplet obligé sur les « manuels », les *préoccupations apologétiques*, « le cadre tout préparé », etc.

On ne dira plus, après cela, que les théologiens ne pratiquent pas le pardon des injures ! Car c'est un théologien, ordinairement mieux inspiré, qui signe ces tristes lignes en faveur de l'objectivité d'un historien qui a *faussé*, *déformé*, *travesti* avec une audace sans égale, les faits les plus certains, les textes les plus clairs, et en particulier dans ce volume, l'ensemble des événements de l'histoire des papes.

Que M. Dubois me permette de le rassurer, non, les théologiens n'ont point peur pour leurs théories — il fallait dire : pour leurs *dogmes*, car ce sont les *dogmes* que M. Turmel bat en brèche — parce que rien n'assure mieux le triomphe d'une théorie que la constatation des mensonges qu'un historien est obligé d'entasser pour la combattre. Quand je lis

chez M. Turmel que le pape Sirice exerçait sa suprématie sur le vicariat de Rome, et dans les lettres authentiques de ce pape, qu'il s'adresse aux évêques d'Afrique et de l'*Église universelle*, loin d'avoir peur, je suis fier de constater que si « Dieu n'a pas besoin de nos mensonges », l'ennemi, lui, a besoin de falsifications pour attaquer notre foi.

Mais ce sont *les historiens* qui ont à se plaindre de l'audace de M. Turmel à défigurer tout ce qu'il touche. C'est l'historien qui proteste contre ces affirmations qui sont monstrueuses, en critique avant d'être anticatholiques : tous les Pères grecs étaient sabelliens, et les occidentaux étaient trithéistes; — « presque personne » ne croyait à l'enfer éternel pour les chrétiens impénitents, à l'époque de saint Augustin, — le péché originel était totalement inconnu comme péché, d'Augustin lui-même avant l'an 395. Que de textes il a fallu embaumer, quérir ou ensevelir pour en arriver là ! Voilà ce que l'on doit reprocher à M. Turmel, au lieu de parler de son objectivité, et d'un « exposé des faits dans toute leur rigueur » !

Mais si les théologiens n'ont point peur pour leurs théories, car ils savent et peuvent lire, ils ont peur, oui grand peur pour les lecteurs de pareils comptes rendus, à qui on inculque cette conviction fatale que les calomnies de M. Turmel contre les papes reposent sur des faits, que ses interprétations les plus fausses sont exactes, que son seul tort est de ne pas tirer les conclusions : comme si elles ne jaillissaient pas naturellement des faits ! Ces lecteurs ne peuvent pas tous lire et vérifier ; ils sont vraiment à plaindre et je tremble pour eux [1].

1. En regard de ce compte rendu d'un théologien illusionné, il sera utile de noter quelques extraits d'une appréciation de l'ouvrage de M. Turmel dans *The independant* de New-York (22 juillet 1908) : inutile de dire que l'auteur est protestant, très favorable à M. Turmel, mais il l'a compris à fond.

« Cet ouvrage, vraie quintessence de profonde et large science, est un des meilleurs que nous ayons jamais vus. Il se propose de donner l'Histoire du dogme de la papauté. *Vainement vous y chercheriez une trace quelconque d'un pareil dogme...* Les textes, *Tu es Pierre, pais mes brebis*, ne sont pas cités en sa faveur.

« Le problème de la venue de saint Pierre à Rome est laissé sans solution...

« L'étude sur saint Cyprien et ses relations avec les papes Cornelius et

Ils ont peur encore, les théologiens et les historiens pour le bon renom de la critique catholique. La *Revue du clergé français* m'a fait l'honneur d'adopter le programme formulé dans les *Études* : Eh bien ! je dois avoir la franchise de le dire, je ne connais rien de plus opposé à ce programme que des articles dans le genre de ces éloges à la méthode rigoureuse de M. Turmel, et l'apologie par M. Bricout du silence de M. Turmel.

III

Étude spéciale de plusieurs dogmes

I. *La Trinité*

Sur cette question, je me bornerai à combiner les excellentes données de M. Saltet dans son livre (p. 151) et dans un appendice (p. 277). Nul théologien n'ignore que les Pères *anténicéens*, écrivant à une époque ou le mystère des trois personnes divines n'avait point été étudié, analysé, défini, offrent sur le rôle du Verbe ou du Saint-Esprit des particularités que l'histoire des dogmes doit exposer et interpréter. On sait aussi que catholiques et protestants orthodoxes s'accordent à déclarer ces particularités conciliables avec le dogme catholique proclamé à Nicée. Ce fut un des principaux titres de gloire de Pétau, tout en reconnaissant les inexactitudes de formules et parfois des erreurs de détail, de concilier l'enseignement général des Pères anténicéens avec notre dogme.

Seuls les protestants libéraux, hostiles à tout dogme ecclésiastique, et les écrivains rationalistes soutiennent que le dogme trinitaire, défini à Nicée est entièrement hétérogène aux données du Nouveau Testament, et s'est formé graduellement par une sorte d'évolution créatrice.

Telle est aussi la doctrine de M. Turmel, doctrine exposée

Étienne *auraient excité l'admiration de Talleyrand. Ici c'est la plume, non la langue, qui nous est donnée pour cacher nos pensées...*

« *Ce sera merveille si ce livre échappe à l'Index* ». Puis après mention des « chasseurs d'hérésies » : « Turmel a donné sa parole qu'il n'est ni Herzog ni Dupin. Fort bien, mais il est à peine douteux que Herzog et Dupin ne soient un seul individu identique à Turmel lui-même. »

longuement, et à mots couverts, dans *l'Évangile et l'Église* de M. Loisy, proclamée avec un éclat scandaleux, par Dupin, mais déjà enseignée par M. Turmel, spécialement dans ses études patristiques [1]. Voici, résumées en une synthèse méthodique, les étapes du dogme qui sont signalées çà et là et par occasion dans ces articles :

1° Le point de départ est dans les *trois dénominations séparées* dans l'Écriture, qui parle tantôt du Père, tantôt du Fils, ailleurs de l'Esprit, principe de force spirituelle.

2° Bientôt apparaît la *formule ternaire*, formule à trois termes, réunissant le Père, le Fils et le Saint-Esprit : c'est la formule du baptême, qui, loin d'avoir été enseignée par Notre-Seigneur (saint Matthieu, xxviii, 19), aurait été formée vers l'an 80 et aurait pénétré dans l'Évangile de saint Matthieu, sous la forme du précepte baptismal, seulement vers la fin du premier siècle.

Tout au plus M. Turmel reconnaît-il que la formule ternaire existait en germe dans saint Paul [2], mais ce n'est qu'un

1. Voici la série de ces études :

A. Dans les *Annales de philosophie chrétienne*

1903, mai.	Étude sur la lettre de saint Clément aux Corinthiens.
— juillet	La Lettre de Barnabé.
— octobre	Les Lettres de saint Ignace.
— décembre	La Didaché.
1904, avril	Le Pasteur d'Hermas.
— octobre	Lettre et martyre de saint Polycarpe.
1905, février	L'Homélie clémentine.

B. Dans *The New-York Revue*

1905, août-décembre. .	Saint Justin (trois articles).
1906, avril-mai	Tatien.
— juillet-août. . . .	Le Dogme de la Trinité dans saint Augustin (*très important.*)
— septembre-octobre.	Athenagore.
1907 mars-août. . . .	Clément d'Alexandrie (trois articles).

N. B. C'est dans l'année 1906 que s'intercalent les trois articles du pseudo-Dupin dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*. M. Saltet a démontré, avec un luxe inouï de preuves, que M. Dupin n'a eu qu'à développer les théories énoncées par M. Turmel, à propos de saint Clément, de saint Justin..., etc. Tout, absolument tout, vient de la même source : expressions spéciales (formule ternaire, triade), doctrines personnelles, appréciations caractéristiques, jusqu'à ces efforts désespérés pour arracher à la vraie foi trinitaire le témoignage incomparable de Tertullien.

2. *I Cor.*, xii, 13; *II Cor.*, xii, 13.

germe. Même dans l'épître de saint Clément de Rome, il découvre deux stades du développement de la Triade : d'abord, dans la vieille prière liturgique, la formule binaire ; ensuite, à deux endroits, la formule ternaire [1].

D'ailleurs, celle-ci n'est point du tout la formule *trinitaire* (qui affirmerait *trois personnes* en *une seule essence* divine) ; elle est une simple juxtaposition verbale, un groupement de trois termes dont on ignore les rapports. Aussi la nomme-t-on, pour la distinguer, la *formule ternaire* « sanctionnée » non par Jésus, « mais par saint Ignace, saint Clément, par l'Évangile de saint Matthieu [2]. » Remarquez bien : l'Évangile est après saint Clément et saint Ignace !

Elle pénètre dans le culte chrétien par le baptême, et devient sacrée à force d'être répétée. Mais, remarque M. Saltet (p. 166), ce n'est qu'une formule sans doctrine : pour M. Turmel, « il n'y a eu à l'origine qu'un dogme, l'unité divine et une formule vide, la formule ternaire qui s'est graduellement chargée de sens et grandie. »

3° Suit une période de lutte entre les *explications opposées du peuple et des docteurs*. Le peuple, d'après M. Turmel, ne vit dans les trois termes que des manifestations différentes d'une personne divine unique : il était modaliste ou sabellien.

Les savants virent dans les trois termes des personnes dis-

1. *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1903, p. 394. « La *lettre de saint Clément aux Corinthiens* contient la formule ternaire, dont saint Paul avait donné le germe cinquante ans auparavant. On y lit cette déclaration : « Au nom de Dieu, au nom du Seigneur Jésus, au nom du Saint-Esprit », et cette autre : « N'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous ? » Cependant *le lien qui unit les trois termes de la triade est encore lâche*, car, dans la prière liturgique, c'est le peuple élu qui est adjoint à Dieu et à Jésus-Christ son serviteur : « Que toutes les nations sachent que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est son serviteur et que nous sommes ton peuple ! » Où donc M. Turmel a-t-il vu que cette prière liturgique ait rien à voir avec la Trinité ? Elle demande le triomphe de Dieu, du Christ et de l'Église ; de la Trinité, pas un mot ; pas une allusion. Mais M. Turmel veut son étape de la formule binaire, et il l'aura : deux textes de la plus lumineuse clarté devront s'évanouir devant cette fantaisie qui n'a pas même une ombre d'apparence. Ainsi l'ordonne *la critique* de M. Turmel : ce serait risible si ce n'était si lamentable.

2. *The New-York Review*, octobre-novembre 1905, p. 431.

tinctes : mais que de tâtonnements et de divergences avant d'arriver à cette affirmation nette.

Ainsi plusieurs Pères, prétend M. Turmel, surtout parmi les apologistes ne reconnaissaient pas la personnalité du Saint-Esprit, et au fond n'admettent qu'une dyade ou dualité.

Tel est d'après lui, Athénagore, parce qu'il dit dans son apologie que l'Esprit est une émanation ἀπόρροια de la substance divine, sortant de lui et revenant à lui comme un rayon de soleil [1].

En vain objecterez-vous à M. Turmel que ces mots métaphoriques ne sauraient prévaloir, comme le note si justement M. Tixeront [2] « contre les textes formels où Athénagore, à côté du Père et du Fils, nomme l'Esprit-Saint comme troisième terme *au même titre que les deux autres*, et, bien plus, remarque que si ces trois termes sont unis dans la puissance, ils se distinguent par le rang [2]. » Il vous répondra par sa théorie de la formule ternaire, toujours employée, vénérée, mais toujours incomprise.

Saint Justin est encore plus maltraité qu'Athénagore : voici un passage un peu long mais significatif :

« SAINT JUSTIN *ne pouvait pas ignorer la Trinité*, *puisque la* FORMULE TERNAIRE *sanctionnée par saint Ignace*, *par saint Clément*, *par l'Évangile de saint Matthieu était depuis longtemps en usage dans le* CULTE CHRÉTIEN... Mais il dit d'autre part que c'est le Logos qui a inspiré les prophètes. Cela montre qu'à ses yeux le SAINT-ESPRIT EST SEULEMENT UNE FONCTION DU LOGOS, *et bien qu'il admette une Trinité afin de se mettre d'accord avec la* FORMULE TERNAIRE, IL VOIT DANS LA TRINITÉ SEULEMENT DEUX PERSONNES, c'est-à-dire le Dieu suprême et son ministre le Logos, qui est chef de l'armée des anges. Et cela explique le passage de la *Première Apologie* (6)

1. Voici les affirmations de M. Turmel : « L'Esprit qui dérive de la divine essence et retourne à elle *n'a aucun signe d'une personnalité* distincte de *celle de Dieu le Père*. De là nous pouvons conclure que la Trinité d'Athénagore comprend une éternelle hypostase, qui devient Père lorsque le Logos sort de son sein ; une *seconde hypostase*, éternelle en tant qu'attribut de Dieu, mais, en tant qu'hypostase, ayant commencé lorsque le Logos fut engendré et devint Fils, une OPÉRATION divine qui ne possède pas l'existence personnelle. » (*The New-York Review*, septembre-octobre 1906, p. 195.)

2. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 239.

où nous lisons que les chrétiens servent et adorent Dieu, son Fils, l'armée des anges comme étant soumis au Fils, et l'Esprit prophétique. Justin mentionne les esprits angéliques après leur chef et avant l'*Esprit*, *qui aurait dû cependant être passé sous silence comme représentant seulement un aspect du Fils et qui a été mentionné uniquement* PAR RESPECT POUR LA FORMULE TERNAIRE (of respect for the ternary formula)[1].

M. Turmel, tout comme Dupin, insiste sur ce passage de la *Première Apologie* (6) pour établir l'infériorité, par rapport au Père, du Fils qui semble rangé parmi les « autres bons anges ». On sait les discussions sur ce texte : on sait moins que M. Turmel dans son commentaire, se montre plus négatif que les protestants et même M. Harnack. Comme toujours il oppose les explications les unes aux autres, renvoie les critiques dos à dos et proclame l'objection insoluble.

4° Le troisième siècle seulement, avec Clément d'Alexandrie et Tertullien, voit *le triomphe des trois personnes distinctes* parmi les docteurs : à peine rencontrera-t-on désormais quelques retardataires. — Mais, aussitôt, M. Turmel prétend que les Pères vont se heurter à l'écueil opposé : on a bien la distinction des personnes, mais l'*unité de la substance* divine sera compromise par un trithéisme plus ou moins conscient.

C'est à Tertullien lui-même qu'il s'attaque, à Tertullien qui, on le sait, est regardé comme un des témoins principaux du dogme avant Nicée. Tous jusqu'ici, catholiques et protestants, avaient trouvé chez lui l'unité divine et la trinité des personnes. Harnack lui-même avait eu la naïveté d'adopter cette interprétation et de voir en Tertullien le témoin de la tradition occidentale. M. Turmel n'aura de paix que quand il aura arraché à la foi catholique ce défenseur. Il passe ses notes à Dupin et le charge de mettre à la raison ce trop crédule Harnack[2]. Pour lui il s'est déjà chargé, quelques mois

1. Turmel, *The New York Revue*, octobre-novembre 1905, p. 341. Cf. Saltet, *Herzog-Dupin*, p. 157.

2. Dupin, *le Dogme de la Trinité*..., p. 44 ; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 162. Un trait curieux : Dupin a mal transcrit les références de M. Turmel ; on doit les corriger par le texte de celui-ci contre Tixeront. « Pour bien comprendre Dupin, il faut lire M. Turmel. »

plus tôt de morigéner M. Tixeront, le savant auteur de l'*Histoire des dogmes*, qui a eu, lui aussi, tout comme Harnack, l'audace de trouver chez Tertullien la doctrine catholique de l'unité divine, « non simplement spécifique ou générique, mais numérique et absolue [1] ».

5° Enfin *le dogme naît* dans la seconde partie du troisième siècle ; le pape Denys (258-267) consacre la FORMULE TRINITAIRE avec l'affirmation simultanée de l'unité divine et de la trinité des personnes. C'est la « soudure » de la théologie populaire avec les conclusions des savants. Le *dogme était créé*, et, comme on voit, il était créé en dehors de toute donnée révélée, et en opposition formelle à « l'enseignement incohérent, essentiellement hétérodoxe, des premiers écrivains chrétiens, surtout des Pères apologistes » (Saltet, *op. cit.*, p. 155). Mais ce dogme restait totalement inexpliqué : de longtemps nul

1. La critique de M. Tixeront par M. Turmel a paru dans la *Revue du clergé français*, 15 juin 1905, t. XLIII, p. 186. Comme exemple typique de la méthode de M. Saltet et des rapports entre M. Turmel et Dupin, nous donnons les deux textes :

TURMEL CONTRE TIXERONT	DUPIN CONTRE HARNACK
Tertullien fait dériver le Fils et le Saint-Esprit de la substance même du Père. Mais on fait erreur si l'on pensait que, de cette prémisse, il a tiré une conclusion semblable à celle que saint Augustin tirera plus tard. *La substance divine, telle qu'il la conçoit, est une masse immense de matière éthérée*, qui enveloppe et enserre l'univers, sans y pénétrer autrement que par sa puissance. (*Adv. Prax.*, 16, 23). Le Fils est une portion de cette masse : *derivatio totius et portio* (*Adv. Prax.*, 9 et 26). Il en est de même du Saint-Esprit. *Avec cette réserve*, on peut dire que Tertullien attribue aux trois personnes divines une substance numériquement une. Cf. Saltet, *op. cit.*, p. 162.	Tertullien, qui proclame l'unité de substance des membres de la Trinité, nous explique que cette unité est assez lâche et ne doit pas être entendue « aussi énergiquement que possible ». Il dit (*Adv. Prax.*, 26) que le Fils est tiré de la substance du Père, mais il ajoute : *ut portio aliqua totius*; il ajoute ailleurs (n. 14?) : *ut derivatio totius*... En un mot, il assimile l'unité de la substance des personnes divines à l'unité substantielle de certains objets matériels. Et cette assimilation est complète, attendu que, *pour lui, la substance divine est une grande masse de matière éthérée*. Dans ces conditions, on ne doit pas dire qu'il a exprimé l'unité de la substance divine « aussi énergiquement que possible ». (Dupin, *le Dogme de la Trinité*, p. 44.)

Nous attirons l'attention du lecteur sur la *réserve* perfide de la dernière phrase de M. Turmel. Ce sont des pages de ce genre, et elle sont fréquentes, qui ont fait de la chronique historique de la *Revue du clergé français* un agent redoutable de désarroi intellectuel.

n'analysera les rapports de ses deux éléments : unité de substance et Trinité de personnes : « Jusqu'à l'époque de saint Augustin, écrit M. Turmel, on avait fait peu de chose, excepté pour préserver la formule d'abord faite par le pape Calliste, et ensuite retouchée par le pape Denys. *Il avait paru suffisant* de JUXTAPOSER la notion de l'unité et de la substance divine et celle des trois personnes[1]. »

Et pour bien prouver le désarroi complet de la pensée catholique, M. Turmel osera formuler cette assertion inouïe et monstrueuse au point de vue historique, que tous les Pères grecs étaient trithéistes, et les Pères latins, sauf Hippolyte et Tertullien, gagnés au sabellianisme[2].

6° C'est seulement au quatrième siècle que la DOCTRINE TRINITAIRE se forme et se développe sous l'influence des grands docteurs, surtout de saint Augustin.

Arrêtons-nous. Nos lecteurs voient maintenant comment un écrivain rompant non seulement avec tous les critiques catholiques, mais avec les protestants orthodoxes, démolit savamment, dans nos revues catholiques, nos dogmes fondamentaux, et, se mettant à la remorque de Holtzman, comme Loisy se met à la suite de Julicher, se montre, en face des protestants, plus négatif que Harnack lui-même. Combien cela est lamentable et dangereux, qui le dira ?

II. *Le péché originel*

Un volume ne serait pas de trop, si l'on voulait relever les innombrables erreurs de M. Turmel, dans son immense monographie de ce dogme[3]. Cette histoire est totalement à refaire, et ceux-là risquent de faire fausse route qui se con-

1. *The New-York Review*, juillet-août 1906, p. 106 ; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 166.

2. *Ibid.*, p. 102. « Tandis que l'ORIENT, afin de maintenir la distinction des hypostases, concevait la nature divine commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, *à la manière de l'humaine nature commune à tous les enfants d'Adam*, l'OCCIDENT, au contraire, imprégné de l'esprit de Sabellius, concevait la divine substance commune aux trois personnes sur le modèle de la substance qui est en chacun de nous. » *En note*, M. Turmel ajoute : « Hippolyte et Tertullien, qui sont des exceptions, ne représentent pas la théologie de l'Occident sur ce point. » Cf. Saltet, *op. cit.*, p. 76.

3. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, 1901. Tiré à part, grand in-8, 322 pages.

fieront à un tel guide. Certes, il y a là du travail et un amas de matériaux. Mais l'inintelligence absolue du sujet, et la volonté de faire triompher quand même des idées entièrement fausses ont tout brouillé. Je me borne à titre d'exemple à deux points fondamentaux.

I. Sur l'*origine de ce dogme*, M. Turmel, fidèle à son système général d'évolution doctrinale, loin de la rattacher à la révélation apostolique, la retarde jusqu'à saint Augustin. C'est lui, le véritable inventeur du *péché* originel. M. Turmel, en effet cherche à prouver, à travers mille contradictions, que l'idée d'un «*péché* véritable» transmis par Adam à ses enfants est entièrement inconnue de tous les Pères soit grecs soit latins, jusqu'à saint Augustin, qui, le premier, l'acclimata dans l'Église. Sans doute, ces docteurs avaient signalé la déchéance, l'infortune, les *châtiments*, dus à la chute de notre premier père; mais ils n'avaient jamais songé à y voir une *faute*, un *péché*. Adam, par son crime, nous a rendus *malheureux*. Il ne nous a pas rendus *coupables*. « *Rompant avec les anciennes formules* qui présentaient l'âme de l'enfant comme *pure de tout péché à son apparition dans le monde*, il (saint Augustin) avait hautement proclamé que tout homme apporte en naissant un péché véritable[1]... »

Ainsi, c'est par une rupture avec toute la tradition latine et grecque, qu'Augustin transformant *la peine* en *crime*, aurait introduit dans l'Église la théorie de l'humanité *pécheresse* en Adam, et l'aurait imposée à l'Église. Grâce à M. Turmel, une importante loi de l'histoire du dogme nous serait révélée : avant Augustin, les enfants d'Adam, naissent *punis*, après Augustin, ils naissent *coupables*.

Cette prétendue loi a déjà fait son entrée dans les manuels les plus catholiques, tant une affirmation énergique en impose parfois, et tant c'est chose pénible de vérifier. Dans le traité de dogmatique spéciale digne d'éloge, par ailleurs, de M. Labauche, l'influence de M. Turmel se fait sentir d'une manière fâcheuse. « Beaucoup (de Pères)... n'expliquent pas la faute et la déchéance des hommes par le péché et la dé-

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1902, p. 510. Tiré à part, p. 184. Cf. encore, p. 108.

chéance du père de la race humaine. S'ils reconnaissent que les hommes sont dans un état de déchéance par suite de la faute d'Adam, *ils ne considèrent pas cette déchéance comme un péché*[1]. » Et il cite malheureusement à l'appui de cette thèse, saint Ambroise.

Il importe donc de savoir ce que vaut cette loi, sur quoi elle repose. — Or, je le déclare très haut, c'est une de ces erreurs historiques dont devrait rougir tout critique sérieux, tant elle est contraire aux faits les plus évidents et aux textes les plus clairs. Le savant Dorner lui-même, tout protestant qu'il est, réfute expressément cette invraisemblable assertion[2]. Lisez les prédécesseurs d'Augustin : c'est bien la *faute*, la souillure *morale* qu'ils constatent chez les enfants d'Adam et non point seulement la ruine et le malheur.

Comment a-t-on osé citer saint Ambroise ? Mais c'est lui précisément, le maître d'Augustin, qui revient sans cesse sur ce caractère de péché. Il nous dit que nous sommes « nés dans le PÉCHÉ », « que l'héritage de notre malheureuse condition nous a liés à une FAUTE[3] ». Et encore « avant même

1. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique... L'Homme*, p. 77. On remarquera le terme « *Beaucoup* » qui diminue l'étendue de la loi. Mais l'exemple de saint Ambroise reste fâcheux. Plus loin, p. 75-77, cette théorie semble adoucie ; elle est même corrigée indirectement, p. 84-85. Ne serait-ce pas à la même influence de M. Turmel que M. Labauche doit une accusation injuste contre saint Irénée (p. 69-71), une phrase malheureuse sur saint Paul et saint Augustin (p. 17) ; une autre sur les « jansénistes qui renouvelèrent l'augustinisme » (!!); des pages d'une confusion regrettable sur la nature du péché originel, d'après saint Augustin (p. 120-121), d'après saint Bernard qui serait *baianiste* en admettant « un vrai péché qui ne serait volontaire en aucune façon » (p. 124), d'après l'auteur lui-même qui souscrit à cette étrange doctrine et proclame que le « le péché d'Adam, chez ses descendants, n'est, à vrai dire, *volontaire en aucune façon* (p. 99, le soulignement est de l'auteur). Un péché qui ne serait *volontaire* EN AUCUNE FAÇON est une absurdité parce que ce serait un péché nécessaire et l'Église l'a solennellement déclaré avec Augustin contre Luther et Baius. C'est pour éviter cet écueil que les théologiens ont profondément distingué deux façons de vouloir : l'une physique et personnelle, qui n'a pas lieu dans le péché des fils d'Adam ; l'autre morale, en vertu d'une union morale avec celui qui représente toute sa famille. Cf. Suarez, *De peccatis*, IX, sect. 2, n. 31. La théorie de Salmeron, qui est loin d'être discréditée, ainsi que l'imagine M. Turmel, avait pour but d'expliquer ces idées, délicates, il est vrai, mais très rationnelles.

2. Dorner, *Augustinus*, p. 146.

3. Ambroise, *Enarr. in Ps.* XXXVIII, 29. *P. L.*, t. XIV, col. 1053 : « Scit enim quod nisi Dominus ignoscat, nemo salvus esse possit, quicumque NATUS EST

de naître, nous sommes SOUILLÉS par la contagion héréditaire[1] ». Et ailleurs, distinguant entre la faute et la peine, il s'écrie douloureusement. «*Je suis tombé* en Adam, j'ai été chassé du paradis en Adam, je suis mort en Adam ; en lui, je suis devenu COUPABLE et condamné à la mort[2]... » Jamais Augustin lui-même n'a été plus expressif, et bon gré mal gré il faudra reculer l'acte de naissance du *péché* originel pour le faire remonter au moins jusqu'au maître de saint Augustin, le grand saint Ambroise de Milan.

Mais avant lui, voici saint Cyprien : dans un seul texte fameux, il emploie jusqu'à quatre fois l'expression de péché ou de pardon du péché. Avec une précision admirable, il enseigne que l'enfant n'a point de faute personnelle : « 1° *il n'a commis d'autre péché que* d'avoir contracté par sa descendance d'Adam *la contagion de la mort antique* ; 2° il doit recevoir par le baptême, *la rémission* de ce péché contracté ; 3° et cette rémission lui sera d'autant plus facile qu'elle efface chez lui des péchés, non pas personnels, mais commis par d'autres[3]. » Il faut donc reculer encore jusqu'au milieu du troisième siècle avec Cyprien.

Hélas ! il faudra remonter encore plus haut. Voici Tertullien qui nous parle sans cesse de la *souillure* contractée en Adam, de l'âme qui reste « *immonde* », de *la tache* qui infecte le genre humain né d'Adam et le rend héritier de sa dam-

SUB PECCATO, quem ipsa noxiæ conditionis hæreditas ASTRINXIT AD CULPAM. » Ce texte explique admirablement ces autres paroles : « Fuit Adam et IN ILLO FUIMUS OMNES. Periit Adam et IN ILLO omnes perierunt. » (*In Lucam*, l. VIII, n. 234. *P. L.*, t. II, col. 782.)

1. *Id. Apologia David*, c. XI. *P. L.*, t. XIV, col. 873 : « *Antequam nascamur*, MACULAMUR *contagio.* »

2. *Id. De excessu fratris sui Satyri*, l. II (*De fide Resurr.*), n. 6. *P. L.*, t. XVI, col. 1517 : « Lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam ; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut *in illo* CULPÆ *obnoxium, morti debitum*, ita in Christo justificatum. »

3. *Ep.* LXIV : « Quanto magis PROHIBERI NON DEBET infans qui recens natus, NIHIL PECCAVIT NISI QUOD secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquæ nativitate contraxit, qui AD REMISSIONEM accipiendam ipso facilius acedit quod ILLI REMITTENTUR NON PROPRIA SED ALIENA PECCATA. » Et M. Turmel ose citer ce texte (*Histoire...*, p. 13.) Aujourd'hui, au vingtième siècle, nous n'avons pas de formules plus expressives et plus exactes. On veut cependant nous faire croire que saint Cyprien n'a pa connu *la faute* originelle, parce qu'il a employé l'expression *contagium mortis antiquæ !!!*

nation[1]. Ces textes vous semblent clairs et ils le sont en effet : mais vous ne soupçonnez pas les ressources d'un critique aux abois. Tertullien parle de tache, de souillure, s'écrie M. Turmel ; ce n'est point le péché. Et il imagine une étape spéciale pour la ruine originelle, conçue comme une *souillure* mais qui n'est pas encore une *faute*. Comme si le simple bon sens ne montrait pas qu'il ne peut être question ici d'une souillure physique, mais seulement d'une souillure morale, et qu'une souillure morale n'est autre chose que le péché exprimé par une métaphore. Mais il est si doux de se montrer savant en établissant des âges dans l'histoire du péché originel, tout comme les savants préhistoriens distinguent l'âge de la pierre taillée, et l'âge du bronze. Ainsi M. Turmel distingue l'âge du péché-malheur (Irénée), l'âge du péché-souillure et non faute (Tertullien), l'âge du péché-faute (Augustin). Quel ingénieux édifice ! Oui, ingénieux comme un château de cartes; vous lisez les textes, il ne reste qu'une ridicule fantaisie. Mais l'inventeur de cette fantaisie saura bien forcer les textes à se plier malgré eux, à ces cadres. S'ils font des difficultés, on les sabrera.

De Tertullien nous remonterions à Irénée et par lui à saint Paul : mais il faut s'arrêter. Je ne puis cependant à propos des Pères grecs, si discutés, omettre quelques aveux arrachés à M. Turmel par l'évidence des faits. C'est lui qui écrit : « Didyme d'Alexandrie enseigne « le PÉCHÉ que les hommes tiennent d'Adam par voie de succession » — « Saint Athanase, non content de dire que nous mourons tous en Adam... déclare encore que LE PÉCHÉ *d'Adam à passé à tous les hommes* et parle de la FAUTE *du premier homme comme de la nôtre*. — Saint Basile enfin... parle, lui aussi, du PÉCHÉ d'Adam comme s'il était *le nôtre*, et déclare que par *nos* mauvaises dispositions nous nous sommes attiré la mort[2]. »

Comment un écrivain qui a signé les lignes précédentes, ose-t-il, ensuite soutenir pendant de très longues pages que

1. Tertullien, *De anima*, 40. *P. L.*, t. II, col. 719 : « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur (*Roman.*, v), donec in Christo recenseatur ; tamdiu IMMUNDA, quamdiu recenseatur; PECCATRIX autem, *quia immunda*, recipiens ignominiam ex carnis societate. »

2. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, p. 21, *Revue...*, p. 19.

l'idée de péché, DE FAUTE originelle, était totalement inconnue avant Augustin, que l'évêque d'Hippone est l'inventeur de cette conception ; que « s'il avait eu à retrouver dans les textes de ses prédécesseurs, l'existence d'un péché originel *proprement dit*, ses efforts auraient irrémédiablement échoué [1] ». C'est une de ces anomalies mystérieuses qu'offre à chaque pays la critique de M. Turmel.

Il s'acharne néanmoins à maintenir sa fameuse loi, et va même se donner le ridicule de fixer l'année où l'idée du péché-*faute* surgit chez Augustin. Car Augustin avait, lui aussi, ignoré d'abord la *faute* originelle, et « c'est dans l'une des années 396 ou 397 qu'il faut chercher la ligne de partage entre les deux versants de la pensée de saint Augustin [2] ». Admirable précision ! En 396 ou 397, ni plus tôt ni plus tard. Le malheur est que malgré les longues discussions de l'auteur, cette affirmation n'a aucun fondement, et se trouve démentie par les textes mêmes que cite M. Turmel.

Il prétend que le *De libero arbitrio*, achevé en 395, ne connaît pas la faute originelle. Or, c'est dans cet ouvrage qu'il l'affirme très nettement : « A la suite du premier homme, la race humaine tout entière est devenue PÉCHERESSE, et COMME TELLE, elle est très légitimement assujettie par le démon aux lois de la mort. » Est-ce clair ? La condition de *pécheresse* est donné comme l'origine des droits du démon sur l'âme. Mais vous ne connaissez pas toutes les ressources d'un écrivain de la célèbre *Revue*. M. Turmel parle quelque part de textes *malades* que les théologiens savaient guérir. Nous sommes en face d'un de ces textes malades, très malades ; en praticien habile, M. Turmel le traite vigoureusement et il

1. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, p. 108. (*Revue*, 1901, p. 425.) On peut prendre sur le fait, à la page 40, l'art d'apprivoiser les textes trop sauvages pour se prêter aux conceptions de M. Turmel. Ces textes si clairs de Didyme, de Jérôme, ne peuvent parler de *faute*, puisque *d'autres* auteurs, Tertullien, Ambroise, n'en parlent pas. Admirable raisonnement ! Pour savoir ce que pense Didyme d'Alexandrie, et Jérôme à Bethléem, je ne lirai pas leurs textes si lucides, j'irai examiner ce qu'ont pensé sur ce même sujet Tertullien et Ambroise. Voilà la critique impartiale et objective de M. Turmel. Ajoutons que d'ailleurs Ambroise et Tertullien pensent et parlent exactement comme Didyme et Jérôme.

2. *Ibid.*, p. 87 (*Revue...*, p. 404). Cf. p. 68-90.

apparaît bientôt inoffensif et anodin. Comparez la phrase d'Augustin et la traduction soignée de M. Turmel.

Texte d'Augustin	Traduction de M. Turmel
(Diabolus) omnem prolem primi hominis TANQUAM PECCATRICEM legibus mortis... jure æquissimo vindicabat[1].	« A la suite du premier homme, la race humaine est devenue EN QUELQUE SORTE *pécheresse* et, COMME *telle*, elle est tombée légitimement sous l'empire du démon[2].

Puissance magique « d'un mot mis en sa place »! Cet adorable *en quelque sorte*, adroitement insinué dans le texte, l'a radicalement guéri : Augustin ne parle plus de péché proprement dit. Seulement, ces trois petits mots sont une invention de M. Turmel et une *falsification évidente* du texte. Nous sommes en temps d'examens : des professeurs, mes amis, m'ont assuré qu'une telle traduction aurait partout une boule noire. *Tanquam peccatricem* n'a jamais signifié *en quelque sorte* pécheresse, mais : *comme* pécheresse, ainsi, du reste, que M. Turmel lui-même l'entend. *En quelque sorte* est donc ajouté comme cataplasme à ce texte qui rendait malade sa thèse. Des critiques vous ont averti, Monsieur l'abbé, « de soigner vos versions latines ». C'étaient des amis et leur conseil a du bon.

Avec ce contresens, croule la fameuse découverte de la *faute* originelle en 396 ou 397.

D'ailleurs, le croirait-on? il n'y a qu'à lire M. Turmel pour trouver, dans son livre, le renversement radical de sa thèse et l'explication des textes en apparence les plus opposés à l'existence d'une *faute* dans les enfants. Est-ce inconscience de formules contradictoires empruntées d'ici et de là par une érudition de seconde main? Est-ce oubli de l'auteur? Ce qui est certain, c'est qu'il a pris à tâche de démolir lui-même sa thèse capitale de l'invention du *péché* originel par Augustin. Dans des pages dont je l'ai déjà félicité[3], il a lui-même fort bien expliqué comment les Pères, surtout en Orient, en niant tout péché, dans les enfants, voulaient exclure le péché

1. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 31; *P. L.*, t. XXXII, col. 1286.
2. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, p. 73. (*Revue...*, 1901, p. 390).
3. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 2395.

actuel ou personnel, et non ce péché d'un caractère tout spécial, parce qu'il n'est pas l'effet d'une volonté personnelle.

« Un acte mauvais, dit-il, ne constitue un péché imputable à son auteur qu'autant qu'il est volontaire. *La faute originelle est donc volontaire*; autrement elle ne serait pas un péché. La volonté personnelle de l'enfant n'entre pour rien dans cette faute. Pour trouver l'élément volontaire indispensable à tout péché, il faut remonter jusqu'à Adam considéré comme chef et représentant de la nature humaine. En d'autres termes, il y a, dans la faute originelle, deux aspects : l'un par où elle s'accorde avec les autres péchés, l'autre par où elle en diffère. Elle est volontaire, voilà ce qu'elle a de commun avec nos actes mauvais; elle n'est volontaire que par la volonté de la nature [1], voilà ce qui lui est propre. *Depuis longtemps*, on l'a considérée sous le premier aspect, et par là même, on lui donne le nom de péché. *Les Pères des quatre* premiers siècles la considéraient au contraire sous le second; ils voyaient *surtout* en elle l'élément qui lui est propre, et qui la distingue de toutes les fautes que nous commettons; dès lors, ils ne pouvaient lui donner le nom que lui donnent les modernes. Ainsi s'explique le langage de saint Grégoire de Nazianze [2]... » Adoucissez les formules trop exclusives qui semblent dire que jamais les Pères n'ont appelé *péché* notre ruine en Adam, et l'explication est parfaite. C'est à Bossuet que M. Turmel, l'a empruntée : pourquoi n'est-il pas resté fidèle aux leçons d'un tel maître?

∴

II. Après l'origine de ce dogme, *la nature du péché originel* n'a pas été moins maltraitée par M. Turmel. Il avait ici une si belle occasion d'ennuyer les théologiens! Imaginez : un Père de l'Église, le docteur des docteurs, Augustin, d'après lui l'inventeur du *péché* originel, enseignant tout bonnement

1. Nous dirons (*infra*) plus clairement : elle n'est volontaire que par la volonté de notre père, volonté qui devient *moralement* nôtre, parce qu'il était institué chef de la famille humaine.

2. *Histoire du dogme du péché originel*, p. 42-43.

l'*hérésie* de Luther et de Calvin, à savoir que le *péché originel* est simplement la « *concupiscence* » ou instinct désordonné des sens, et que le baptême ne détruit pas ce péché, puisque ce désordre reste, mais fait qu'il n'est plus *imputé* : système qui, outre son caractère hérétique, a le malheur d'être parfaitement absurde ; bien plus, après Augustin, une foule de grands maîtres et de saints conservant, expliquant la même formule pendant des siècles, en sorte que saint Thomas lui-même, n'ayant rien pu voir dans cet imbroglio, n'a produit là-dessus que des « *incohérences* », et qu'il a fallu attendre encore des siècles avant de voir cette hérésie abandonnée dans l'Église, quelle aubaine ! M. Turmel ne pouvait bonnement pas résister à cette tentation : il n'a eu qu'à prendre les textes enfilés depuis des siècles par les protestants et à transporter dans son étude la thèse de Luther et de Baius[1] ; et maintenant, que les théologiens se débrouillent.

Un esprit pointilleux pourrait, il est vrai, demander à M. Turmel ce qu'il fait ici de sa critique et de l'impartialité de l'histoire. La question est difficile, nous l'avouons, parce que, en ces matières subtiles, les formules ne se précisent et ne se clarifient qu'avec le temps et même avec les discussions. Nous ne nions donc pas l'existence de ces textes allégués par M. Turmel après tant d'autres; nous nions leur interprétation, nous disons qu'il n'y a absolument rien compris, n'ayant pas la *clef* qui en donne le sens. Et, avant tout, nous lui disons : en face de ces formules, un grand fait domine cette question : depuis de longs siècles, tous les théologiens catholiques non seulement repoussent la thèse luthérienne de l'identité du péché originel avec la concupiscence, mais refusent de la voir dans saint Augustin et dans les grands docteurs du moyen âge (laissons de côté les individualités médiocres), ils proclament la parfaite orthodoxie de ces maîtres et la prouvent par une série parallèle de textes et d'explications. L'impartialité de l'historien ne l'obligeait-elle pas à tenir compte de ce fait, à faire la critique de leurs interprétations et de leurs textes, au lieu de les ensevelir dans un prudent silence. Est-ce

1. *Histoire du dogme du péché originel*, *passim*, surtout, p. 184-210 ; cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1902, p. 510-533.

que, par hasard, M. Turmel osera nous redire que tous ces grands représentants de la pensée catholique, y compris Petau, sont des ignorants ou des menteurs? Ah! s'il savait combien de trésors lui sont inconnus, que de peines inutiles il se serait épargnées. Il connaît Petau, mais il ne connaît par le savant Alticozzi, un des maîtres de la théologie augustinienne : il eût trouvé chez lui une étude critique, à l'aide des *textes* et de textes bien authentiques, qui lui eût peut-être révélé un autre aspect de la pensée d'Augustin qu'il n'a jamais soupçonné : en tout cas, nous avons le droit de lui reprocher le *silence à peu près complet* sur les interprétations des théologiens[1], interprétations profondes, claires, oui, claires dans ces problèmes mystérieux, si on les étudie, je ne dis pas avec leur esprit, mais avec bonne foi. Loofs lui-même, le pénétrant critique protestant, dans les pages citées par M. Saltet (p. 179-180), l'avait averti que la question n'était point aussi simple qu'il l'a cru. Mais rien n'y a fait, M. Turmel a fait reposer toutes ses conclusions sur cette hérésie d'Augustin et des scolastiques.

Impossible d'expliquer ce vaste sujet : je l'ai fait ailleurs, avec textes à l'appui[2]. Ici je veux montrer seulement que M. Turmel, comme je l'ai déjà dit n'a pas eu « la *clef* » qui lui eût permis « d'*ouvrir* » les formules pour en pénétrer la pensée.

Une première observation, c'est qu'il n'a jamais remarqué un fait d'une portée incalculable : dans les textes mêmes qu'il cite (car je m'en tiens à ceux-là), les docteurs ne disent pas seulement que le péché originel est la concupiscence ; ils y ajoutent l'*ignorance*, parfois la *mort* elle-même[3]. De quel

1. Les six pages consacrées à cette étude sont d'une superficialité lamentable. Cf. *Histoire du dogme*..., p. 201-206 ; *Revue*, 1902, p. 527-523.

2. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2396 et suiv.

3. Ce fait capital s'étale dans un texte même de saint Thomas, cité par M. Turmel (*Histoire du dogme*..., p. 217. *Revue*..., 1903, p. 11) : « IGNORANTIA ET FOMES *sunt materialia* in peccato *originali*... » (*De malo*, III, 7). On ne peut nier, conclut M. Turmel, que ces textes ne présentent la concupiscence comme un élément du péché originel. » Et l'*ignorance*, donc, qu'en faites-vous? pourquoi, dans ces trois cent deux pages, ne lui avez-vous pas consacré un mot? Pourtant les vrais augustiniens définissaient aussi bien le péché originel par l'ignorance que par la concupiscence : « *Originale peccatum est concupiscen-*

droit donc M. Turmel limite-t-il leur affirmation et prétend-il que la concupiscence *seule* est le péché originel. Comment n'a-t-il jamais remarqué ce fait si singulier? C'est que la pensée des saints et des théologiens lui est totalement étrangère. Il n'a point compris que, pour eux, tous les *effets* du péché originel, ignorance, maladies, mort, concupiscence, peuvent être au même titre identifiés avec lui, en vertu de la métonymie si usuelle qui identifie les effets avec la cause. Ainsi le père de l'enfant prodigue aurait pu lui dire : ces haillons, cette maigreur, cette honte, voilà ton péché! Et un moraliste, montrant à Néron Rome incendiée, pouvait s'écrier : « Cette ville en ruine, c'est ton crime! » Mais, pas plus qu'à ce moraliste ou au père du prodigue, il n'est venu à la pensée d'Augustin, ou du Maître des sentences, ou des autres, de prétendre que la concupiscence, ou l'ignorance, ou la mort, puissent constituer dans le sens vrai et précis de ce mot, le péché originel.

Autre observation capitale : les docteurs eux-mêmes avertissent M. Turmel avec une insistance singulière que la concupiscence n'est point *formellement* le péché originel, elle en est, disent-ils dans leur langage aristotélicien, le *matériel*[1], puis, comme il est assez étrange de parler de *matière* à propos de péché, qui est essentiellement de l'ordre moral, et non une réalité physique, ils ajoutent que c'est *en quelque sorte* le matériel, *quasi matériale*[2]. Enfin, cette expression est encore

tia mali et ignorantia boni », lit-on dans la *Summa sententiarum* (tract. III, c. XI), faussement attribuée à Hugues de Saint-Victor. Seulement, la concupiscence étant une inclination au péché, a un caractère d'imperfection morale qui justifie l'usage plus fréquent de cette métonymie : en réalité, cependant, la concupiscence ne se rattache pas au péché originel par un lien plus étroit que l'ignorance.

N. B. Même après l'étude si intéressante et si savante du R. P. de Chefdebien dans la *Revue augustinienne* du 15 mai 1908, je persiste à penser que la *Summa sententiarum* n'est point de Hugues de Saint-Victor.

1. Alexandre de Halès avait déjà formulé cette thèse : *Summa theol.* pars II, q. CVI, ment. II, art. 1. « Cum enim dicitur : peccatum originale est concupiscentia, *materialis* videtur esse prædicatio, *formalis* vero cum dicitur *macula* sine *deformitas* ex origine primorum parentum contracta. » Cité par M. Turmel lui-même. (*Revue*, 1903, p. 9).

2. Saint Thomas, *Summa*, Iª IIæ, q. LXXXII, art. 3 : « Sic ergo privatio originalis justitiæ... est formale in originali peccato ; omnis autem alia in ordinatio viriu manimæ se habêt in peccato originali *sicut quiddam materiale.* ».

trop obscure, et les grands scolastiques déclarent catégoriquement que la concupiscence est tout simplement la *conséquence* du péché originel : c'est saint Thomas qui parle ainsi, expliquant ce qu'il faut entendre par ce matériel si confus[1].

Il était allé plus loin, et dans la *Somme*, expression définitive de sa pensée, il avait déclaré crûment que *la concupiscence* a *le caractère d'une peine*, d'un châtiment du péché lui-même[2]. Et cette théorie était déjà traditionnelle chez les scolastiques les plus profonds. Saint Bonaventure l'avait très nettement formulée[3], et avant lui, au douzième siècle, l'auteur de la *Summa sententarium* avait très expressément distingué les deux sens : « On peut dire que la concupiscence est le péché originel, *c'est-à-dire la peine de ce péché*; mais, comme ordinairement nous entendons par *péché la faute*, en ce sens on se gardera bien de dire que la concupiscence est le péché[4]. »

Telle est l'explication traditionnelle de la scolastique. M. Turmel l'a-t-il jamais soupçonnée ? En tout cas, après des témoignages si formels, passer sous silence le caractére *pénal* de la concupiscence, oser soutenir que saint Thomas a voulu y voir, *dans le sens propre*, *la matière* de ce péché, ainsi que

1. Saint Thomas, *Summa*, Ia, Iæ, q. LXXXIII, art. 2, ad. 4m. « Concupiscentia se habet materialiter *et ex consequenti* in peccato originali ». M. Turmel qui n'a jamais vu la portée de ces mots « *ex consequenti* » « *sicut quiddam materiale* », parce qu'il est demeuré étranger à la doctrine de saint Thomas sur le péché en général, ainsi qu'à tous les grands principes de la scolastique, en profite pour accuser les commentateurs de saint Thomas d'avoir faussé sa pensée en ajoutant que la concupiscence était une matière *improprement dite*, *en un certain sens* : « Cette volte-face, ajoute-t-il, apparaît déjà dans Sylvius [† 1649] et était en grande partie achevée à l'époque de Billuart [† 1727]. » (*Histoire du dogme...*, p. 221.) Cette érudition est réjouissante : la volte-face, si volte-face il y a, avait commencé, *quatre siècles plus tôt*, avec saint Thomas lui-même. Mais c'est ainsi que M. Turmel traite l'histoire.

2. Saint Thomas, *Summa*, Ia IIæ, q. LXXXV, art. 5 « Subtractio originalis justitiæ (donc, la concupiscence) habet RATIONEM PŒNÆ, sicut etiam subtractio gratiæ. »

3. Alexandre de Halès, *Summa*, p. II, q. CVI, m. II, 1. « Culpa (originalis) est *carentia debitæ justitiæ,* sive deformitas quædam qua ipsa anima deformatur. *Concupiscentia est ipsa* PŒNA... »

4. *Summa sententiarum*, tract. III, c. XII (texte rectifié par Gietl, *Die Sentenzen Roland's*, p. 134.) (Corruptio carnis) « *potest dici peccatum, id est* PŒNA PECCATI, *sed sicut solemus accipere peccatum culpam sic non dicetur ipsa peccatum.* »

les autres grands docteurs, c'est, pour le plaisir de leur prêter une absurdité, se mettre en révolte contre les textes les plus décisifs. Tant qu'ils ne seront point jetés aux oubliettes, nous protesterons, et contre M. Turmel nous affirmerons que dans *la pensée des docteurs, comme d'Augustin lui-même, la concupiscence est un effet, un châtiment du péché originel.*

***

Je pourrais aller plus loin et faire observer à M. Turmel une autre erreur qu'il ne soupçonne pas. Il n'a certainement pas remarqué, dans la théorie de saint Anselme et de saint Thomas après lui, que la *privation de la grâce* elle-même aussi bien que celle des dons préternaturels d'Adam n'est pas le péché originel, mais *son châtiment*. Cette idée anéantit toute la dernière partie de son histoire. Et pourtant, elle est exprimée très clairement dans le dernier texte que j'ai cité et souvent ailleurs.

Elle est même la clef de toute la question agitée sur la nature du péché originel ; la clef du sens profond caché dans le fameux texte où Augustin distingue entre la concupiscence dans sa réalité physique (inclination des sens au mal) et la concupiscence dans son *reatus*, c'est-à-dire dans l'imputabilité morale de ce désordre, ou *notre culpabilité* d'être soumis à la révolte des sens. Car (et c'est ici la profonde pensée de saint Augustin, pensée souvent incomprise, incomplète d'ailleurs et qui sera achevée par saint Anselme), car, dis-je, c'est *notre crime* à nous, fils d'Adam, d'avoir perdu l'état d'innocence qui nous était primitivement destiné. Ce *reatus concupiscentiæ*, si mal interprété par M. Turmel et beaucoup d'autres, est donc cette part de responsabilité *moralement* imputée à chaque fils d'Adam, en vertu de laquelle Dieu peut lui dire : « *C'est ta faute* (non pas faute personnellement commise, mais la faute de ta famille, de ton père, faute justement retombée sur toi), si tu es soumis, à une révolte que j'avais voulu t'épargner par les promesses faites à Adam pour lui et pour ses fils. »

Ainsi, dans la pensée d'Augustin, le péché originel n'est pas proprement constitué par la concupiscence en elle-même

(il a formellement déclaré que Dieu peut créer l'homme *innocent* avec la concupiscence), mais il consiste uniquement en ce que nous sommes *responsables* de la présence de ce mal en nous, c'est-à-dire en ce que, par notre participation (morale) à la faute d'Adam, nous avons mérité la perte de notre privilège primitif. Ce qui, dans l'homme naturel, eût été une suite de sa constitution physique, revêt en nous le caractère de *châtiment*; ainsi quand un sujet adopté par un roi mérite, par ses crimes, d'être chassé, le retour de ses fils à leur misère primitive a un caractère de peine et de déshonneur que cette misère n'a pas chez ceux qui sont toujours restés pauvres; le roi verra toujours en eux les fils du misérable qui a trahi sa tendresse.

Au lieu de n'envisager que la concupiscence, Anselme considéra tout l'ensemble des dons préternaturels et surnaturels conférés à la famille humaine, saint Thomas envisagea de préférence le plus précieux de ces dons, la grâce de la filiation divine, et, appliquant les formules d'Augustin, il acclimata parmi les théologiens cette idée : « le péché originel c'est la privation de la grâce sanctifiante » ; mais, avec une profondeur que tous n'ont pas comprise après lui, il ajouta : « En elle-même, cette privation n'est pas la faute, c'est un châtiment, c'est la peine du péché originel ; le péché originel, c'est le *reatus* de cette privation, c'est notre culpabilité morale de ce dépouillement de la grâce. Il dira, avec une admirable précision : ce n'est pas parce que l'enfant n'a pas la grâce, qu'il est pécheur (l'enfant né dans l'ordre naturel ne l'aurait pas davantage), c'est parce que cette enfant *est pécheur* (*natura prius*) qu'il ne reçoit pas la grâce promise à son père pour tous ses enfants.

Cette idée est tout à fait remarquable : beaucoup de théologiens qui se croient en harmonie d'idées avec saint Thomas sur ce sujet, seraient dans une impuissance absolue de la concilier avec leur doctrine. Le saint Docteur, supposant la formule anselmienne d'après laquelle le péché originel est la privation de la justice originelle dans l'enfant, se propose cette objection : « L'absence de cette justice originelle, qui est un don surnaturel, *ne peut être attribuée qu'à Dieu qui la refuse à l'enfant* : donc celui-ci ne peut être responsable

de cette privation et ne mérite par le nom de pécheur. » Écoutons et pesons la réponse du Docteur d'Aquin : « Si Dieu ne confère pas à l'enfant le don surnaturel de la justice, cela ne vient pas de sa volonté arbitraire, mais de ce que dans la nature humaine de cet enfant il aperçoit l'obstacle à la grâce, le péché [1]. » Donc c'est le péché originel, c'est-à-dire la désobéissance d'Adam dont ses fils sont *moralement* responsables, qui précède *natura prius*, et cause la privation de la grâce et des autres dons, châtiment de ce péché.

Que si vous demandez à saint Thomas quel est enfin ce péché qui précède dans l'enfant le refus de lui conférer l'adoption divine, il vous répond avec une profondeur trop méconnue par certains théologiens : La faute de tous les fils d'Adam, c'est *leur participation morale* (non physique) *à la désobéissance de leur père qui avait reçu la mission de garder les dons divins pour lui et ses enfants*. Ainsi, dans ce monde, quand un chef d'État offense un autre prince, toute la nation est responsable moralement ; le coup d'éventail du dey d'Alger à l'envoyé de Charles X a été châtié sur tout son peuple, même les enfants en ont souffert et ont été traités en ennemis.

Et si vous objectez que les fils d'Adam n'ont pas délégué leur père et par conséquent ne peuvent participer à sa faute, il vous répondra que la représentation morale d'une famille, d'une société a diverses causes, que Dieu lui-même a établi Adam le représentant de la famille humaine *à peu près* comme le roi, qui, ayant adopté un de ses sujets en lui promettant à lui et à ses fils la succession au trône, découvrant ensuite sa trahison, le poursuivrait de sa juste colère et chasserait ses enfants de sa cour. Toute comparaison est insuffisante mais cette analogie suffit à faire comprendre comment *les fils*

1. Saint Thomas, *De malo*, q. IV, art. 1, ad. 11 : « Quod huic animæ non detur a Deo (justitia originalis) non est ex parte ejus, sed ex parte humanæ naturæ, *in qua invenitur contrarium prohibens*. » Le saint docteur dévleoppe une idée analogue dans la q. V. art. 1, *In corp.*, et conclut : « Cum autem aliquis peccando abjicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens pœna ejus ; *et* IDEO CONVENIENS PŒNA *peccati originalis* est *subtractio gratiæ...* » De même, dans la q. I (*De malo*), art. 5 ad 7, il redit : « *Privatio ipsius habitualis gratiæ est* PŒNA. »

de l'adopté deviennent odieux au roi généreux qui avait introduit le père dans sa famille[1].

Enfin, si vous insistez en opposant la justice divine qui ne peut faire dépendre *ma fin essentielle* de la volonté d'un autre, à laquelle en réalité je ne puis m'opposer, saint Thomas, qu'on le remarque bien, est complètement de votre avis : mais il vous avertit que vous n'avez pas compris le péché originel, puisque vous croyez qu'il prive l'homme *de sa fin naturelle ou essentielle* : non, non, l'enfant mort avec le péché originel ne perdra que les récompenses *surnaturelles* qui n'étaient point dues à sa nature humaine. Saint Thomas va jusqu'à dire que Dieu lui-même n'aurait point pu faire dépendre de la volonté d'Adam la perte de nos biens naturels et surtout de notre fin essentielle dans la vie future[2].

Telle est la doctrine que Salmeron et d'autres théologiens, comme les Wirceburgenses, complétant et corrigeant les formules du célèbre dominicain Catharin, ont exposée avec encore plus de précision que saint Thomas, mais en s'inspirant de lui. Seule, elle explique comment le péché originel, a le caractère essentiel à tout péché, celui d'être *volontaire*, non point par un acte *physique* de notre volonté, mais par la responsabilité morale qui nous associe *moralement* à la désobéissance d'Adam, dans la mesure marquée par Dieu. Seule, elle met aussi en relief le caractère spécial de ce péché, totalement différent des autres fautes *personnelles*, parce que, sa volontariété n'étant point physique, il est moins grave, *sous ce rapport*, dit saint Thomas, que le moindre péché véniel personnel, et par suite n'est point capable d'exciter en nous un repentir.

Voilà ce que M. Turmel n'a ni compris, ni même soupçonné, son *Histoire du dogme du péché originel* est à refaire du début à la fin.

(*La fin prochainement.*) EUGÈNE PORTALIÉ.

1. Cette comparaison est traditionnelle. Saint Anselme l'a développée dans son *De Conceptu Virginis*, ch. XXVIII.

2. Saint Thomas, *De malo*, q. v art. 2 : « Quod detrimentum aliquod patiatur aliqua persona *in his quæ sunt supra naturam* potest contingere vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ : *quod autem detrimentum patiatur in his quæ sunt naturæ, hoc non videtur posse contingere, nisi propter vitium proprium personæ.* »

LA SAINTETÉ DE JEANNE D'ARC ET L'HISTOIRE[1]

LA BÉATIFICATION

POURQUOI CETTE ATTENTE DE CINQ CENTS ANS

Pour marquer avec précision la place que la sainteté de la Pucelle occupe dans l'histoire, nous avons dû entretenir assez longuement nos lecteurs des deux documents sur lesquels la tradition repose, et des contemporains de l'héroïne dont les témoignages forment les premiers anneaux de la chaîne traditionnelle. Il nous reste à suivre cette chaîne jusqu'à son point d'aboutissement, — qu'on nous passe ce barbarisme; — ce que nous ferons en rapportant le langage des écrivains qui sont, pour chaque siècle, des témoins autorisés.

I

La tradition historique du seizième au vingtième siècle.

1° SEIZIÈME SIÈCLE. — BELLEFOREST. — ÉTIENNE PASQUIER

A la fin du quinzième siècle et durant le seizième, il se fait sur le sujet de la Pucelle comme un silence, le silence de surprise et de réflexion qui se produit après les grands événements. Cependant quelques voix se font entendre.

Vers 1500, à l'instigation de l'amiral Louis Malet de Graville, Louis XII avait fait composer une petite *Vie de Jeanne d'Arc* à laquelle on joignit un abrégé des deux procès : ce qui valut à l'auteur, demeuré inconnu, le nom d'*Abréviateur du procès*.

Un peu plus tard, Pierre Sala, maître d'hôtel du roi, parla de la Pucelle dans son livre : *Hardiesses des grands rois et empereurs*, et raconta une anecdote qui met en un singulier

1. Voir *Études*, 5 août 1908.

relief le caractère surnaturel de l'envoyée de Dieu. On trouve cette anecdote dans les principales histoires de l'héroïne.

Sous le titre : *Miroir des femmes vertueuses*, un livre assez curieux du même temps fait une place notable à « l'histoire admirable de Jehanne la Pucelle ».

Ces petits ouvrages, qui furent assez répandus, gardèrent vivante chez le peuple de France la mémoire de la martyre de Rouen. Mais pour concevoir une idée exacte de l'impression dominante, il faut entendre l'historien Belleforest et le lettré remarquable qu'était Étienne Pasquier.

1. *François de Belleforest.*

L'historien François de Belleforest, Commingeois, a écrit une *Histoire des neuf rois Charles de France*, qui parut en 1570. Au règne de Charles VII, il parla de la Pucelle en ces termes :

« Je ne veux pas, dit-il, faire scrupule d'écrire comme chose véritable ce que et les historiens, et la mémoire si fresche de monuments et étude d'un peuple nous font assez notoire. Qui empeschera que l'on ne croye que la France a esté soulagée, le Roy remis et conforté par la vaillance, conduite et conseil de cette pucelle Lorraine que l'on appelle Jeanne ? Laquelle illuminée de la grâce divine, assistée de la main de Dieu, a faict et mis en œuvre ce que les plus illustres et généreux princes et capitaines n'avaient osé entreprendre. Si les seuls Français preschoient la vertu de cette fille, je ne serois si aheurté en mon opinion. Mais lisant les escrits des estrangers, voire de ceux qui pour lors nous faisaient la guerre, je veoy que tous louent la vertu singulière et incroyable de la pucelle, recommandent sa chasteté et magnifient sa louable vie. Est-il chose si nouvelle que Dieu opère choses merveilleuses en ce qu'il ayme ? Pourquoi ne croirons-nous [pas] que Dieu a envoyé la pucelle Jeanne pour délivrer le Roy et le royaume de France de captivité ? Il n'y a que trois jours de ce faict : les mémoires sont en pied, les faits en apparoissent, et nos pères qui l'ont veu, nous l'ont laissé escrit en la mémoire[1]. »

1. *Op. cit.*, p. 304. In-folio. Paris, 1570.

2. *Étienne Pasquier.*

Belleforest vivait de 1530 à 1583. Étienne Pasquier, né en 1529, ne mourut qu'en 1615. Ses *Recherches de la France* parurent à peu près en même temps que l'*Histoire des neuf rois Charles de France* ; mais Étienne Pasquier eut l'heureuse inspiration de n'écrire ses réflexions sur la Pucelle qu'après avoir étudié le texte de son procès, qu'il garda, nous apprend-il, quatre ans entre ses mains. Avec lui, nous entrons dans la vraie tradition documentaire ; à l'avenir, nous n'en sortirons plus.

L'auteur des *Recherches de la France* se demande ce que pouvaient être ces Voix dont il est question à chaque instant dans les interrogatoires du procès. On parlait des prédictions de la jeune fille : qu'en fallait-il penser? On disait qu'elle avait été « envoyée de Dieu ». Était-ce raisonnable ?

« Ces Voix, remarque-t-il, pouvaient venir de Dieu aussi bien que du diable. Le diable se transforme assez souvent en l'ange de Dieu pour nous piper. Puisqu'il joue de fois à autre ce personnage, il faut croire aussi que Dieu envoie quand il veut ses bons anges, sous telles images qu'il lui plaist, pour nous induire à bonnes choses. La Bible est toute pleine de tels exemples. Le mesme Dieu qui estoit alors, est celui qui gouverne cet univers. Pourquoi douterons-nous que sa puissance soit telle et par conséquent ses effets ? »

Donc, au jugement d'Étienne Pasquier, c'est chose possible que Jeanne ait été envoyée et inspirée de Dieu. Mais il va plus loin ; et, se fondant sur les dits et gestes de la Pucelle, il conclut de la possibilité au fait.

« Voyez comment, observe-t-il, cette fille, illuminée des rayons du Saint-Esprit par ses Voix prédit des choses qui advinrent. Elle reconnut premièrement Baudricourt, puis le Roy, qu'elle n'avoit jamais vus. Quant à moy, je veux croire que ce fut par inspiration de Dieu, puisque je ne vois nulle hypocrisie. Elle dit au Roy qu'elle étoit envoyée de Dieu pour dégager Orléans du siège, puis pour le faire sacrer et couronner Roy à Reims. Ne le fit-elle pas ?

« Par les lettres qu'elle écrivit au Roy d'Angleterre, elle lui manda que s'il n'entendoit à la paix, il verroit le roy

Charles entrer dans Paris, et qu'ainsi lui avoit esté révélé. Cela n'advint-il pas après ?

« Et puis au bout de tout cela, après tant de prédictions véritables, en une querelle si juste, après tant d'heureux succès, nous dirons que c'étoient illusions du diable ? Certes, il ne doit point avoir de piété en la teste, celui qui le soutiendra. »

Au jugement de cet érudit et de ce Français, Jeanne d'Arc est « un vray mystère, un vray miracle de Dieu[1] ».

2° DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

1. *Jean Hordal et Edmond Richer.*

Nous voici aux premières années du dix-septième siècle. En 1612, paraissait à Pont-à-Mousson, sous la signature de Jean Hordal, professeur à l'Université de cette ville, un volume, petit in-8, ayant pour titre : *Heroïnæ nobilissimæ Johannæ d'Arc, Lotharingæ, Historia, ex variis gravissimæ atque incorruptissimæ fidei scriptoribus excerpta.*

Malgré le titre « *Historia* », cet ouvrage n'est point une histoire proprement dite de Jeanne d'Arc, un récit de ses faits et gestes, mais un éloge tiré de divers auteurs. Des faits et gestes de l'héroïne, il en est dit quelques mots en douze pages seulement : de la page 8 à la page 20. De la page 21 à la page 251, des éloges empruntés à divers auteurs français et étrangers, des considérations sur la loi salique, les lettres d'anoblissement de la famille d'Arc et le texte du jugement de réhabilitation, remplissent le volume.

Pourtant, Jean Hordal était de la famille de la Pucelle. Il était un descendant direct du plus jeune frère de Jeanne, Pierre d'Arc, dont la fille avait épousé Étienne Hordal. Le professeur de l'Université de Pont-à-Mousson eût pu mieux faire que de nous dire ce que des écrivains français et étrangers, obscurs pour la plupart, pensaient de « la très noble héroïne ».

Il est vrai que parmi ces auteurs, il y a quinze prélats et

1. Étienne Pasquier, *les Recherches de la France*, livre VI, chap. v, p. 465. In-folio. Paris, 1642.

théologiens, six juriconsultes, deux médecins, vingt-six historiens, cinq poètes. Suivent les noms et titres de cinquante-deux auteurs et ouvrages divers, outre *plures alios* innommés auxquels Hordal nous renvoie[1].

Edmond Richer a, lui aussi, tenu à nous renseigner sur l'opinion avantageuse que, en France et hors de France, poètes, historiens, médecins, jurisconsultes, docteurs *in utroque* et lettrés en général avaient conçue de la libératrice d'Orléans. Mais il a fait mieux : ayant observé que « auparavant ce jour d'huy, l'histoire de la Pucelle n'avait été traitée que par lambeaux et parcelles », il entreprit de la présenter tout entière en quatre livres dont le premier exposerait sa carrière, le deuxième l'examen de son procès, le troisième la revision d'iceluy, et le quatrième, « des éloges de Jeanne extraits de divers auteurs de toute nation ».

Edmond Richer est le premier des historiens qui ait eu l'idée de tirer les éléments de son récit, tant « des dépositions de Jeanne, que de celles des témoins ouïs en la revision du procès ».

Le premier, il a compris que les deux procès de condamnation et de revision étaient les vraies et essentielles sources de cette histoire, et il l'a écrite en conséquence. De plus, il eut l'heureuse pensée de l'écrire, non en latin, mais en français, « pour faire comprendre à ma patrie, remarque-t-il, combien après Dieu, elle est obligée à cette fille qui ne parlait que très bon français ». Malheureusement, l'auteur de cet important travail mourut avant d'avoir eu le temps de le faire imprimer.

Rappeler la *Dissertation* sur les révélations de Jeanne que nous avons publiée dans les *Études* du 5 juillet dernier, c'est rappeler l'opinion favorable que Richer concevait de la sain-

1. Comme la seule chose dont nous recherchons la trace à travers l'histoire est la tradition purement française, purement nationale concernant la sainteté de la Pucelle et l'opinion qui en subsistait, peu nous importe l'idée qu'on en pouvait avoir à l'étranger, postérieurement au quinzième siècle. Voilà pourquoi nous laisserons de côté, avec ces citations de Hordal, les témoignages tout aussi nombreux recueillis par Edmond Richer au quatrième livre de son histoire manuscrite de la Pucelle, et les dix-huit extraits d'auteurs qu'on trouve à la fin de l'histoire de Jeanne par Lenglet-Dufresnoy.

teté de l'héroïne : pour lui, manifestement, la Libératrice d'Orléans était « envoyée de Dieu ».

2. *Du martyrologe de France et du Père oratorien Senault.*

Dix ans environ s'étaient à peine écoulés depuis que Richer avait posé sa plume, que messire André Du Saussay, alors « protonotaire apostolique », plus tard évêque de Toul, dédiait au cardinal de Richelieu et publiait le *Martyrologium Gallicanum* dans lequel Jeanne d'Arc est mise à la suite des saints proprement dits parmi les personnages morts en odeur de sainteté.

Du Saussay qualifie sa mort de martyre et il parle de Jeanne en ces termes :

« A Rouen, sur la place du Vieil Marché, le martyre de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle d'Orléans, bruslée par les Anglais, par un jugement si inique qu'il a esté cassé et annullé par l'autorité du siège apostolique ; et par un jugement émané de la mesme autorité a esté à la susdite Jeanne à très bon droit restitué l'honneur dû à sa piété, chasteté, innocence [1]. »

Ce passage inspire à l'historien de la ville d'Orléans, le prêtre, docteur et curé Symphorien Guyon, les réflexions suivantes :

« Certes, c'est avec un juste sujet que cet auteur appelle la mort de notre Pucelle un martyre, puisque, selon la doctrine du Docteur angélique, ceux-là sont nommés martyrs qui sont témoins d'une vérité ayant du rapport à la piété, et, pour confirmer leur témoignage, souffrent volontairement la mort. D'où vient que l'Église célèbre le martyre du bienheureux saint Jean-Baptiste qui a souffert la mort, non pour n'avoir voulu nier la foy, mais pour avoir repris l'adultère [2]. »

L'orateur sacré des fêtes du 8 mai 1672, le R. P. Senault de l'Oratoire, s'autorisait de ce même passage du *Martyrologe de France*, pour donner à la condamnée de Rouen la qualification de sainte.

On lit, en effet, dans son discours, ces paroles :

1. *Martyrologium Gallicanum*, auctore Andrea Saussaio, *S. Roman. Ecclesiæ protonotario.* Parisiis, in-folio, M.DC.XXXVII.
2. *Summa theolog.*, II^a^, II^æ^, q. 124, a. 4 et 5.

« L'Église qui permet que le nom de Jeanne d'Arc soit écrit dans les martyrologes, et qui veut bien que l'on appelle sa mort un véritable martyre ; l'Église qui a justifié sa mémoire et qui a reconnu sa foi, sa pureté, son innocence, ce qui, certes, est une canonisation bien solennelle, l'Église qui honore ainsi l'admirable Pucelle, entend que nous la réclamions comme une sainte[1]. »

Que ces doctes personnages allassent trop vite et trop loin, cela ne paraît pas contestable ; mais qu'ils aient reflété l'opinion ambiante, ce n'est pas douteux. Les Français au milieu desquels ils vivaient, les Orléanais principalement, croyaient fermement à la sainteté de la Libératrice et demeuraient persuadés qu'elle serait avant peu élevée solennellement sur les autels où ils la voyaient déjà.

3. *L'historien Mézeray et Bossuet. — L'auteur de « la Pucelle » Chapelain* et *Mademoiselle de Scudéry.*

Les limites de ce travail ne nous permettent de dire que peu de choses du témoignage favorable que nos historiens depuis Mézeray, le P. Daniel, le P. Longueval, jusqu'à Villaret, continuateur de Velly, rendent de la mission, de l'œuvre et de la grandeur morale de la Pucelle. Presque tous s'inspirent de l'idée qu'un opuscule de Guillaume Postel développait en 1563 :

« Démonstration très claire que Dieu a plus de providence de la France que de tous les États temporels, prouvée par les faits et gestes de la Pucelle. »

Et ils disent, en conséquence, que Jeanne d'Arc a été entre les mains de Dieu, l'instrument dont il s'est servi pour sauver le royaume et l'arracher aux griffes du léopard anglais.

Mézeray. — Mézeray, qui reste encore un de nos meilleurs historiens pour le siècle où parut *la Pucelle*, après avoir noté l'état désespéré des affaires de Charles VII quand les Anglais vinrent assiéger Orléans, poursuit en ces termes :

« La Providence qui a fondé cette monarchie avec tant de

1. R. P. Senault, *Panégyrique de Jeanne d'Arc* du 8 mai 1672, p. 23. Brochure in-8. Herluison, Orléans, 1887.

soin, suscita un moyen contre la pensée de tous les hommes pour la sauver. Il choisit une pauvre et ignorante bergère, pour accomplir un ouvrage auquel tant de sages hommes avaient travaillé en vain. Son nom était Jeanne.

« Par commandement de Dieu elle alla trouver le roi. »

Elle lui prédit la levée du siège d'Orléans et son sacre prochain dans la ville de Reims, alors que l'un et l'autre de ces événements paraissaient impossibles. Dans les six grandes pages in-folio de son récit, pages à lignes serrées et à menus caractères, c'est toujours avec la plus profonde vénération que Mézeray s'exprime au sujet d' « une fille si » divine. Il voit en son supplice un crime « qui demandait vengeance à Dieu et aux hommes ». « Aussi, depuis qu'ils l'eurent commis, les Anglais virent leurs affaires dépérir tous les jours [1]. »

Bossuet. — Après avoir entendu un des meilleurs historiens du dix-septième siècle, écoutons la voix la plus éloquente de ce même temps et demandons au grand Bossuet ce qu'il pensait de Jeanne la Pucelle : il nous le dira dans son *Abrégé de l'histoire de France* à l'usage du dauphin.

A l'heure du siège d'Orléans sous Charles VII, « tout, écrit l'évêque de Meaux, paraissait désespéré, lorsqu'il vint à la cour une jeune fille âgée de dix-huit à vingt ans qui disait que Dieu l'avait envoyée pour tirer la France des mains des Anglais.

« Au roi lui-même qu'elle alla démêler parmi tout le monde elle dit ces paroles avec une assurance surprenante : Dieu m'a envoyée ici pour faire lever le siège d'Orléans, pour vous mener sacrer à Reins, et pour vous annoncer que les Anglais seront chassés de votre royaume. »

Et ce fut ainsi fait : Bossuet le raconte brièvement en trois pages. Il rend hommage, non seulement à la vaillance de l'héroïne, mais encore à « sa rare vertu ». Après que les Anglais l'eurent brûlée toute vive à Rouen, « ils firent courir le bruit qu'elle avait reconnu que les révélations dont elle s'était vantée étaient fausses ». Mais le pape nomma des commissaires qui revirent solennellement son procès, « et sa

1. Mézeray, *Histoire de France,* t. II, p. 613-619. 2e édition, 4 volumes in-folio. Paris, M.DC.LXXXV.

conduite fut approuvée par un dernier jugement que le pape lui-même confirma [1] ».

« Envoyée de Dieu », jeune fille « d'une rare vertu », dont un jugement du Saint-Siège a reconnu la conduite irréprochable, telle est l'idée que Bossuet gardait et donnait de la Pucelle à son royal élève. La tradition dont le procès de réhabilitation a fourni les premiers anneaux était toujours vivante.

L'auteur de « la Pucelle », CHAPELAIN. — Quelque singulier que puisse paraître le rapprochement de ces deux noms, Bossuet et Chapelain, si les pages du grand évêque que nous venons de citer nous eussent fait défaut, les « méchants vers douze fois douze cents » de l'auteur du poème héroïque sur Jeanne d'Arc y eussent suppléé. Car ce n'est pas Bossuet avec son génie qui produisit en plein dix-septième siècle l'émotion et la curiosité dont bénéficia la mémoire de la Pucelle ; c'est Chapelain, avec la réputation de poète que lui avaient value quelques pièces passables, avec sa grande érudition, avec son mérite réel de prosateur et de critique judicieux, avec l'immense considération dont il jouissait, avec enfin l'attente de trente années qu'il fit subir au public, piquant sa curiosité, redoublant son impatience, et le faisant vivre dans la conviction que *la Pucelle* attendue serait une autre *Énéide*. Lorsque les douze premiers chants parurent (1656), on leur fit excellent accueil. Six éditions s'épuisèrent en dix-huit mois. Mais ce fut tout.

Chapelain, en ce poème, épuisa sa veine à chanter le Seigneur. Ce sont de beaux vers que ceux-ci :

Loin des murs flamboyants qui renferment le monde,
Dans le centre caché d'une clarté profonde,
Dieu repose en lui-même, et, vêtu de splendeur,
Sans bornes, est rempli de sa propre grandeur.
Une triple personne en une seule essence ;
Le suprême pouvoir, la suprême science,
Et le suprême amour, unis en trinité,
Dans son règne éternel forment sa majesté [2].

Le moment venu de célébrer l'héroïne, d'intéresser le lec-

1. Jean Chapelain, *la Pucelle*, livre Ier.
2. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 174-177. Paris, L. Vivès, 1884.

teur à ses exploits et à ses malheurs, l'imagination, le souffle poétique, l'inspiration, le *mens divinior atque os magna sonaturum* manquèrent totalement à Chapelain. Il lui resta juste assez de force pour tenir Jeanne à la hauteur qui la dérobe aux défaillances humaines. Chapelain n'est pas le poète de la Libératrice, quoiqu'il ait intitulé son poème : *La Pucelle d'Orléans ou la France délivrée* ; mais c'est un témoin convaincu de son héroïsme, de sa vertu, de sa sainteté, à tel point qu'elle devient à ses yeux le symbole même de la grâce divine.

Mlle de Scudéry et Jeanne d'Arc. — Le bruit qui se fit autour de Chapelain et de son poème futur, durant les longues années qu'il mit à le composer, appela l'attention du public lettré et des beaux esprits sur les vertus de l'héroïne, et principalement sur la haute moralité qui lui avait valu ce nom de Pucelle. Un protestant, du nom de Rivet, ancien professeur à l'Université de Leyde, s'étant occupé de la question, insinua que rien ne prouvait la chasteté de Jeanne au cours de ses campagnes. Mlle de Scudéry, alors à Marseille chez son frère, fut mise par l'académicien Conrart au courant de cette insinuation et entreprit de la réfuter. Elle intéressa dans la querelle Mlle Du Moulin, fille du ministre protestant de ce nom, et la docte et célèbre Anne de Schurmann. Conrart présida ce tournoi en qualité de juge du camp. Deux érudits français, M. Ed. de Barthélemy et M. René Kerviler, ont découvert à l'étranger les quatorze lettres qui furent échangées à ce sujet[1]. De ces lettres, quatre sont de Mlle de Scudéry; les seules qui nous intéressent spécialement.

C'est une véritable dissertation, à tout le moins un véritable et chaleureux plaidoyer tout à l'honneur de l'héroïne que constituent ces lettres, en particulier les deux premières à Conrart. Nous n'en retiendrons que les passages et expressions attestant la haute idée que Mlle de Scudéry concevait de la sainteté de Jeanne d'Arc. Elle est à ses yeux « notre sainte guerrière (p. 19), une sainte fille, une chaste fille » (p. 21 et 37). — Par toute sa vie, « il est aisé de voir que sa

1. Elles ont paru chez Alphonse Picard, 1878, en une brochure in-8 de 94 pages sous ce titre : *Un tournoi de trois pucelles en l'honneur de Jeanne d'Arc.*

mission lui avait été donnée du ciel et *que sa vertu* était sans tache » (p. 21).

Mlle de Scudéry rappelle que Jean de Serres, frère du célèbre agronome Olivier de Serres, protestant et historiographe du roi (1540-1598) démontre dans son *Histoire de France* l'injustice de sa condamnation. (*Ibid.*)

« La chasteté, remarque-t-elle, est la véritable vertu des femmes, comme la valeur est celle des hommes. » (*Ibid.*, p. 69.) La Pucelle a été aussi chaste que vaillante.

« Je voudrais bien savoir, demande l'apologiste de notre sainte, pourquoi le consentement de tous les peuples a nommé Jeanne d'Arc *la Pucelle d'Orléans*, et non pas *l'Héroïne* ou *la Libératrice*. C'est, si ma raison ne m'abuse, parce qu'elle était encore plus chaste que guerrière, et que cette vertu l'emporta sur celles qu'elle possédait, quoiqu'on peut dire qu'elle les possédait toutes éminemment (p. 37, 38). »

En somme, « cette chaste fille était l'ornement de son siècle et la gloire de son sexe » (p. 37).

Mlle de Scudéry écrivait cette *Apologie d'une sainte fille* (p. 40) en 1646, dix ans avant la publication du poème de Chapelain. Jeanne la sainte avait, au grand siècle, de fervents admirateurs.

3° DIX-HUITIÈME ET DIX-NEUVIÈME SIÈCLES

Du P. Longueval à nos récents historiens.

Au dix-septième siècle, on peut le dire, la grande figure de Jeanne d'Arc, jeune fille héroïque et pure, digne par ses vertus et ses exploits d'être célébrée par les orateurs, les historiens et les poètes, est sortie de l'ombre et elle n'y rentrera plus. Le dix-huitième siècle s'occupera de la faire mieux connaître, et, malgré Voltaire, il y réussira. Enfin, le dix-neuvième siècle dissipera tous les voiles de la calomnie et de la légende, et posera la pierre du monument définitif.

Au premier rang des ouvriers du dix-huitième siècle, représentants fidèles de la tradition nationale, mettons les auteurs de l'*Histoire de l'Église gallicane*, les PP. Longueval, Fontaine et Berthier, les écrivains à qui nous devons de nouvelles Histoires de France, le P. Daniel, et Villaret,

continuateur de Velly, l'abbé Lenglet-Dufresnoy, qui, en 1654, publia la première *Histotre de la Pucelle* digne de ce nom, et, aux approches de la Révolution, l'ancien contrôleur général des finances, François de l'Averdy, à qui nous devons deux magistrales études critiques sur les deux procès.

Les auteurs de l'*Histoire de l'Église gallicane* (1730-1749) ne se sont pas bornés à résumer la mission, la captivité et la mort de Jeanne d'Arc. A l'exemple d'Edmond Richer, dans un « Discours[1] » spécial, véritable dissertation placée à la fin du volume, ils exposent les raisons pour lesquelles ils n'hésitent pas à voir dans la Pucelle une jeune fille « inspirée et envoyée de Dieu ».

C'est encore l'œuvre inédite d'Edmond Richer qui a suggéré à l'abbé Lenglet-Dufresnoy la pensée, suivie d'exécution, de publier l'histoire de la Libératrice d'Orléans. Le titre que cet érudit a mis en tête de son ouvrage indique dans quel esprit il l'a composé : *Histoire de Jeanne d'Arc*, *vierge*, *héroïne*, *martyre d'État, suscitée par la Providence pour rétablir la monarchie française*.

Voltaire, on s'en aperçoit, a passé par là[2]. Lenglet subissait son influence lorsqu'il écrivait « martyre d'État », au lieu de « martyre » sans atténuation ; « suscitée par la Provi-

1. On trouvera ce discours au tome XVI de l'édition in-8 de 1781, p. 391-452. L'auteur y examine avec amples développements les quatre explications qu'on donnait alors du rôle rempli par la libératrice d'Orléans : 1° inspiration divine et sainteté ; 2° sorcellerie et magie ; 3° politique ; 4° illusion et fanatisme. Tout bien considéré, l'auteur penche en faveur de l'inspiration divine. Cette inspiration, observe-t-il, n'est-elle pas manifeste dans la démarche de la Pucelle déclarant au roi qu'elle vient pour faire lever le siège d'Orléans et le conduire à Reims ? Le témoignage des contemporains, les actions prodigieuses de cette héroïne, ses vertus personnelles, ce caractère si ferme, si maître de soi ne confirment-ils pas cette conclusion ? « Quand est-ce que les extases d'une illuminée ont été suivies de la défaite d'un ennemi redoutable ? N'est-il pas plus raisonnable de dire avec Gerson : *A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris.* » (*Ibid.*, p. 452.)

2. Quelque répugnance qu'on éprouve à parler du poème immonde de Voltaire, l'attention qu'il attira sur la Libératrice de la France ne put qu'être favorable à sa mémoire. Une réaction devait inévitablement se produire. Les historiens et critiques sérieux ne pouvaient pas ne pas chercher la lumière et ne pas demander aux documents le dernier mot de cette querelle. En tout cas, un grand bien est sorti d'un grand mal. L'œuvre de Voltaire nous a valu les *Notices* de François de l'Averdy.

dence », et non « envoyée de Dieu ». Il n'attribue pas, en effet, à l'héroïne une mission surnaturelle; il met ses Voix sur le compte de son imagination et de sa piété. Cependant, il maintient intacte la haute moralité que la tradition nationale s'accorde à lui attribuer.

Des remarquables *Notices* de l'Averdy, concernant les deux procès, nous dirons la même chose, à savoir que l'auteur n'y élève pas le moindre doute sur le patriotisme, la sincérité, la vertu de Jeanne d'Arc et qu'il n'infirme en rien l'opinion courante de sa sainteté.

En 1817, une *Histoire de la Pucelle* bien supérieure à celle de Lenglet-Dufresnoy voyait le jour. Elle avait pour auteur un ancien sous-préfet de Saint-Calais, du nom de Le Brun de Charmettes. En cette histoire, récit et raisonnements, tout concourt à présenter Jeanne comme visitée des anges et positivement envoyée de Dieu. M. de Barante, en son *Histoire des ducs de Bourgogne*, qui parut peu après, est moins affirmatif, mais il n'y contredit pas.

A partir de ce moment, un intérêt des plus vifs s'attache à la mémoire de l'héroïne. Jeanne prend dans notre histoire de France une place qu'on ne lui avait jamais reconnue. Michelet et Henri Martin s'occupent d'elle comme d'un personnage de première importance, et on ne s'en occupera plus autrement. La publication des manuscrits des deux procès, par les soins de la Société de l'Histoire de France, provoque un mouvement immense de recherches et d'érudition. De ce mouvement, sortent les travaux des deux écoles française et franco-anglaise qui, par leurs divisions mêmes et les discussions auxquelles ces divisions donnent lieu, éclairent les questions, dissipent les malentendus, réfutent les erreurs, et préparent l'histoire définitive de la grande Française.

C'est bien l'âge d'or de cette histoire que le dix-neuvième siècle. Les premières années du vingtième en diront le dernier mot : elles le feront en proclamant son héroïsme intégral et sa sainteté. La béatification de la vénérable servante de Dieu achèvera l'œuvre du procès de sa réhabilitation. La France et l'Église ont écrit le premier chapitre de l'histoire de Jeanne la sainte : elles en auront écrit aussi le dernier.

Entre ces deux rédactions, cinq cents ans se sont écoulés.

Comment expliquer un si long intervalle ? C'est un point que, avant de poser la plume, il serait intéressant d'éclaircir.

II

On a donné comme explication de cette longue attente l'ingratitude de Charles VII, l'indifférence des rois de France, ses successeurs, de ces rois trop imbus, trop fiers de leur droit divin pour rappeler à leurs sujets qu'ils étaient redevables de leur couronne à une villageoise, à une fille du peuple.

On a dit encore et on dira : si la Pucelle eût été de la maison de France ou d'une famille princière, ou bien fondatrice, réformatrice d'un ordre religieux, ou même simple religieuse, appartenant à quelque puissante congrégation, il y a beau temps qu'elle serait sur les autels.

Saint Louis meurt en 1270. Boniface VIII le canonise en 1297, moins de vingt-sept ans après sa mort.

Saint François d'Assise meurt en 1226. Grégoire IX le proclame saint et le canonise solennellement en 1229. Trois ans ne s'étaient pas écoulés.

Nous avons dit plus haut ce qu'attendirent, pour être canonisées, sainte Brigitte, fondatrice, sainte Thérèse, réformatrice d'ordres, sainte Catherine de Sienne, religieuse dominicaine.

Ces explications sont spécieuses; mais, dans le cas de Jeanne d'Arc, elles portent à faux. Si vous laissez intacte sa vie entière, si vous ne retranchez pas un iota de ses dits et faits, si l'historien demeure toujours en face d'une France à sauver, d'un prince à faire sacrer, d'une vengeance anglaise à dénoncer, d'un Pierre Cauchon à démasquer, si vous ne changez que l'habit de l'héroïne ou son blason de famille, le problème restera tout entier : quelques efforts qu'eussent tentés les personnes intéressées à solliciter et obtenir sa canonisation, elles eussent rencontré un obstacle insurmontable; elles n'eussent pas eu le moyen de faire la preuve de l'héroïcité de ses vertus. Un seul document contenait cette preuve. Or, généralement, on l'ignorait; et, ne l'eût-on pas ignoré, difficilement, très difficilement, on eût tiré de ce do-

cument le parti indispensable. Mais pour voir clair en ce sujet, il nous faut reprendre les choses de plus haut.

1. *Benoît XIV et la sainteté de Jeanne d'Arc.*

Les Français du vingtième siècle ne sont pas les premiers à se demander pourquoi la Libératrice de la France ne figure pas au catalogue des saints : un savant pape se le demandait aussi, il y a cent cinquante ans.

Versé comme il l'était dans toutes les sciences ecclésiastiques, Benoît XIV avait été frappé de la mission que Jeanne d'Arc avait remplie à l'époque si troublée, si malheureuse des premières années du règne de Charles VII, des vaticinations et des événements extraordinaires qui en marquèrent l'accomplissement. Ces souvenirs historiques se présentèrent à son esprit lorsque, à propos de son étude théologique sur la prophétie, il exposa ce sentiment que le don de prophétie n'est pas inséparable de la sainteté, et que des serviteurs de Dieu ont pu émettre des prophéties véritables sans être jugés dignes, par l'Église, d'un culte public. A l'appui de cette opinion, il cite l'exemple de Jeanne d'Arc.

« Célèbre, dit le savant pontife, est, dans l'histoire du quinzième siècle le cas de Jeanne d'Arc, surnommée la Pucelle d'Orléans pour avoir fait lever le siège de cette ville. L'on sait de quelle manière elle était venue en aide à Charles VII, roi de France, dans sa détresse, et comment elle abaissa l'orgueil des Anglais. Nommée chef de guerre, dès qu'elle parut, le siège de la cité orléanaise fut levé. A la tête des troupes royales, elle soumit tout le pays, depuis Bourges jusqu'à Paris. Par son conseil, les habitants de Reims ouvrirent leurs portes et le roi Charles fut couronné. Impuissant à lui résister, Talbot est réduit à fuir et ses troupes sont taillées en pièces. Telle est son intrépidité, qu'elle vient mettre le feu à l'une des portes de Paris. Grâce à son habileté, les affaires du royaume furent remises en bon chemin, ainsi qu'on peut le voir au livre sixième des *Mémoires de Pie II*. Or, comment peut-il se faire qu'on ait donné une armée à commander à une fille des champs qui n'avait mené jusqu'alors que les troupeaux de son père? Il n'y a qu'une seule explica-

tion : l'esprit de prophétie dont elle était douée. Qu'elle l'ait possédé en vérité, le jugement des théologiens et des docteurs [de Poitiers] l'établit. Ils acquirent la preuve qu'elle avait pénétré les pensées secrètes des cœurs, et qu'une défaite des Français lui avait été révélée, malgré la distance, le même jour, à la même heure où cette défaite avait eu lieu. Sur les sentiments catholiques de cette Pucelle, sur sa chasteté virginale au milieu des camps, sur ses mœurs irréprochables, on ne saurait soulever aucun doute; car la sentence de Pierre Cauchon, qui l'avait condamnée comme coupable de magie, d'hérésie et de mauvaise vie, fut cassée et déclarée injuste.

« Toutefois, comme on n'a jamais posé la question de la sainteté de la Pucelle et de l'héroïcité de ses vertus, encore moins cette question a-t-elle été jugée, l'on peut inférer de là que le don de prophétie peut n'être pas accompagné de la sainteté[1]. »

Benoît XIV rend en cette page un double témoignage favorable à la sainteté de Jeanne d'Arc. Il reconnaît que la jeune fille a vraiment possédé et exercé le don de prophétie, et il laisse entendre que hors de France, en Italie et à Rome, par exemple, l'opinion attendait un jugement porté par des juges compétents sur sa sainteté. Ce jugement faisant défaut, on ne pourrait avec certitude affirmer l'héroïcité de ses vertus, comme on affirmait le don surnaturel de prophétie qu'elle avait possédé, et l'on devait attendre que l'Église fût mise à même de se prononcer.

A l'heure où le savant auteur du traité de la canonisation

1. Bened. XIV, *De servorum Dei... canonizatione*, lib. III, cap. XLII, num. 9, t. III. In-folio, 1766. Benoît XIV n'eût pas raisonné différemment si on eût attribué à la Pucelle des miracles opérés de son vivant. « Miraculorum gratia, in vita, dit-il, est gratis data, et potest esse communis bonis et malis. » Il en est autrement des miracles opérés après la mort : ceux-là « sunt sanctitatis signa et reddunt sanctitatem evidenter credibilem. » (*Op. cit.*, lib. I, cap. XLIV num. 3 et 4.) De miracle opéré par la Pucelle de son vivant, on n'en cite guère qu'un ; la quasi-résurrection, sinon l'éveil à la vie de l'enfant de Lagny obtenu par ses prières. (Voir *Procès*, t. I, p. 105.) Jeanne disait à ses examinateurs de Poitiers que Dieu l'avait envoyée, non pour opérer des signes, c'est à dire des miracles, mais pour faire lever le siège d'Orléans; ce serait là son signe. (*Procès*, t. III, p. 20.) Son œuvre entière est le plus éclatant des miracles.

des saints écrivait la page qu'on vient de lire, la question de l'héroïcité des vertus de Jeanne d'Arc n'avait encore jamais été soumise au Saint-Siège. Elle ne devait l'être qu'environ cent ans plus tard, en 1869. Pourquoi ne l'avait-elle pas été déjà ? pourquoi fallut-il attendre cent ans encore ?

Une réponse surgit spontanément : c'est que les personnages à qui il appartenait de soulever la question ou bien n'y avaient pas pensé, ou bien n'avaient pas cru devoir ou pouvoir le faire. Ces personnages étaient les princes qui régnaient sur la France ; c'étaient, après eux, les évêques et archevêques dans les diocèses desquels la Pucelle avait eu l'occasion de remplir sa mission ; tels les évêques de Toul, diocèse de son pays d'origine, de Rouen, où elle fut suppliciée, d'Orléans, qu'elle délivra, de Poitiers, de Tours, de Blois, de Reims où s'accomplirent quelques-uns des actes les plus marquants de sa vie publique. Le clergé de France aurait pu intervenir aussi, et prendre la détermination nécessaire, dans les assemblées générales où il se réunissait. Ni princes, ni prélats ne bougèrent. Nous n'avons pas à rechercher pourquoi.

Pourtant elles ne firent pas défaut les circonstances propres à en suggérer l'idée. A la date du 8 mai, chaque année, les fêtes d'Orléans toujours célébrées avec éclat rappelaient à la France que si la cité orléanaise devait à la paysanne de Domremy de n'être pas tombée au pouvoir de l'Angleterre, les rois, ses souverains légitimes, lui devaient leur couronne et leur sacre, et le pays lui-même, vainqueur de l'ennemi héréditaire, lui devait son indépendance.

Eh bien ! remarque aussi fondée qu'elle paraît surprenante, l'indifférence des princes et des grands n'est pas la cause principale de cette attente de cinq cents ans. La cause principale, croyons-nous, c'était l'ignorance des documents qui gardaient le mot définitif de la sainteté de la Pucelle, ce qu'on pourrait nommer leur inaccessibilité ; c'était, en d'autres termes, la non-impression, la non-publication des manuscrits des deux procès. Qu'une circonstance quelconque eût amené la publication de ces documents, et cette publication eût bientôt triomphé de l'indifférence générale. Supposons que, en 1628 ou 1630, un duc d'Orléans ou un cardinal de Richelieu eût répondu favorablement à la proposition d'Ed-

mond Richer, offrant de collationner gratuitement les textes et d'en surveiller l'impression, si des Français généreux se chargeaient d'en faire les frais, afin que les deux procès prissent place dans les bibliothèques privées ou publiques ; par la force des choses, ces documents une fois publiés eussent provoqué la curiosité des érudits, l'éveil eût été donné, la merveilleuse histoire de l'héroïne eût frappé les plus indifférents ; ce qui s'est produit au dix-neuvième siècle se fût produit au dix-septième, et le procès de canonisation eût été engagé deux siècles plus tôt.

Qu'on se représente le texte imprimé des deux procès de condamnation et de revision entre les mains de l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle*, est-ce que notre grand Bossuet, dans son *Histoire de France* à l'usage du Dauphin, se fût borné aux trois pages que nous avons citées ?

2. *Publication des deux procès par la Société de l'Histoire de France, en 1841-1849. — La sainteté de l'héroïne mise en pleine lumière.*

Ce que ne put faire, avec sa bonne volonté, le savant docteur de l'Université de Paris, Edmond Richer, au commencement du dix-septième siècle, une société littéraire française a eu l'honneur de l'exécuter au milieu du dix-neuvième. Nous avons rappelé, dans une de nos dernières études critiques, en quelles circonstances et comment, par l'initiative de la Société de l'Histoire de France, furent publiés de 1841 à 1849, les manuscrits des deux procès de la Pucelle. Ce que nous devons ajouter, c'est que l'un des effets de cette publication a été de mettre en pleine lumière l'héroïsme et la sainteté de la servante de Dieu, Jeanne d'Arc.

Sans doute, on n'y a point réussi du premier coup. Comme il advient dans les questions passionnantes, les esprits se portèrent vers des solutions opposées. A l'encontre de la généralité des historiens précédents, Michelet, J. Quicherat, H. Martin signalèrent chez la Pucelle un personnage que, à leur sens, on n'avait point encore aperçu. D'abord, ils lui prêtèrent les idées des réformateurs du seizième siècle et de nos libres penseurs actuels. L'accusée de Rouen, d'après eux, ne fut, en somme, qu'une chrétienne en révolte contre l'autorité

de l'Église, par conséquent l'opposé d'une sainte. Puis, rabaissant la servante de Dieu au niveau des visionnaires banales et des aventurières, ils firent crédit à Pierre Cauchon, évêque de Beauvais, pour dénoncer en sa victime, une malheureuse reniant son passé, sa foi religieuse et patriotique, et convenant de la justice du supplice infâme auquel on allait la condamner.

En présence de cette histoire de Jeanne, écrite à la Pierre Cauchon, les historiens de l'école française protestèrent hautement. Ils reprirent une à une les accusations lancées contre l'héroïne et firent éclater la réfutation totale qu'en fournissaient les textes. Avec une conviction plus ferme que jamais, ils proclamèrent la martyre de Rouen innocente des crimes qu'on lui attribuait, chrétienne profondément soumise à l'Église sa mère, Française fidèle à tous ses devoirs, au demeurant digne par ses vertus héroïques d'être élevée aux honneurs du culte public. Parler de la sorte, c'était affirmer l'espérance de voir avant peu le procès de la Pucelle s'ouvrir à Rome même et finalement aboutir. Les défenseurs des accusations cauchoniennes sourirent d'un pareil espoir. De la foi qu'ils donnaient à ces accusations, ils concluaient qu'une canonisation était chose impossible. L'Église se déciderait-elle jamais à présenter à la vénération des fidèles une fille schismatique, rénégate de son patriotisme, de sa foi chrétienne, et parjure ? Cette conviction, nos historiens franco-anglais ne l'énoncèrent pas à mots couverts ; ils la proclamèrent avec défi. Aux premières pages de sa traduction du procès de Rouen, Vallet de Viriville écrivait, à l'adresse de la France catholique, cette déclaration hautaine :

« Jeanne, disait-il, est et restera l'héroïne des nations, l'héroïne de la France. *Elle n'est pas et ne sera jamais une sainte de l'Église*[1]. »

Vallet de Viriville prophétisait ainsi en l'an de grâce 1867.

Deux ans après, en 1869, la Providence lui signifiait sa réponse.

1. *Op. cit.*, introduction, p. v.

3. *Supplique des évêques de France au Saint-Siège en 1869.*

Cette année-là, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, invitait aux fêtes du 8 mai trois archevêques et neuf évêques français. Il s'était réservé de prononcer le discours d'usage. Il le prononça, en effet, devant des auditeurs tels que Mgr Pie, évêque de Poitiers, Mgr de Bonnechose, cardinal archevêque de Rouen, Mgr Guibert, futur archevêque de Paris, alors archevêque de Tours, Mgr Meignan, évêque de Châlons et autres personnages de haut rang. En ce discours, l'éloquent prélat s'appliqua tout particulièrement à montrer qu'il ne fallait pas seulement admirer l'héroïne et la guerrière qu'avait été la Pucelle, mais qu'il fallait encore plus admirer chez elle la sainte.

Ce discours était autre chose qu'une pièce oratoire : c'était un acte épiscopal qui eut pour effet immédiat l'adoption d'une supplique au Souverain Pontife, Pie IX, sollicitant respectueusement la canonisation de Jeanne d'Arc.

Les douze prélats signèrent cette supplique dans laquelle l'évêque d'Orléans s'exprimait en ces termes :

Très Saint Père,

« Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, évêque d'Orléans, adresse en ce moment, pour la gloire de Dieu et l'exaltation de la sainte Église, ses prières à Votre Sainteté, afin d'obtenir que la Sacrée Congrégation des Rites examine et discute la cause de Jeanne d'Arc, surnommée la Pucelle d'Orléans. Après tous les examens nécessaires, il demande au Saint-Siège de vouloir bien déclarer que cette admirable jeune fille a pratiqué héroïquement les vertus chrétiennes, tant théologales que cardinales, et qu'elle est digne, en conséquence, d'être inscrite parmi les bienheureux et invoquée publiquement par le peuple chrétien [1]. »

1. Mgr Dupanloup ne demande pas au Souverain Pontife de glorifier la Pucelle en tant que martyre, mais en tant qu'ayant pratiqué au degré voulu d'héroïcité les vertus chrétiennes et celles de sa condition. Lorsque Jeanne eut été déclarée vénérable en 1894, la question se posa de nouveau : était-ce à titre de vierge chrétienne, ou bien à titre de martyre qu'on solliciterait la béatification de la servante de Dieu ? sur la proposition de Mgr Langénieux, archevêque de Reims, l'épiscopat français arrêta unanimement que l'on

En 1886, le successeur de Mgr Dupanloup sur le siège d'Orléans pouvait invoquer, dans une lettre au chef de l'Église, non seulement les vœux exprimés à ce sujet par les évêques de France, mais ceux « des évêques de Belgique, de Suisse, d'Autriche, d'Espagne, du Portugal, de l'Arménie, de la Chine, du Tonkin, du Canada, de l'Amérique du Sud et de la Polynésie ».

Dans cette même lettre, Mgr Coullié mentionnait l'intérêt que des prélats anglais, Mgr Gillis, vicaire apostolique d'Édimbourg, le cardinal Manning, archevêque de Westminster, et le cardinal Howard avaient témoigné publiquement pour cette cause. « Inutile d'ajouter, concluait-il, que les chefs des grands ordres religieux, frères prêcheurs, frères mineurs, jésuites, bénédictins ont joint leurs suppliques à celles des membres de l'épiscopat pour demander au vicaire de Jésus-Christ la canonisation de Jeanne d'Arc. »

Les espérances de l'Église de France et des prélats qui s'y étaient associés ne furent pas trompées. Le 27 février 1894, le cardinal Aloïs Masella, préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, soumettait à l'approbation de S. S. Léon XIII le rescrit déclarant que « la commission d'introduction de la cause de la servante de Dieu, Jeanne d'Arc, devrait être signée » ; et Sa Sainteté « daignait la signer de sa propre main le même jour du même mois de la même année ».

Jeanne d'Arc était proclamée « Vénérable ». De plein droit, le procès de béatification allait s'ouvrir et, on ne doutait pas que, malgré la prophétie de Vallet de Viriville, organe quasi officiel du rationalisme et de la libre pensée, il n'eût une heureuse issue.

Cependant, les adeptes de l'école franco-anglaise, confiants dans l'investigation qu'ils avaient faite des textes, demeuraient persuadés que l'étude des gestes de la Pucelle à laquelle le tribunal de la béatification allait nécessairement procéder,

demanderait au Saint-Siège de juger la cause de la Pucelle comme ayant porté dans sa vie la pratique de toutes les vertus jusqu'à l'héroïsme requis pour les saints. (Voir nos *Études critiques*, t. II, p. 129.) Jeanne aurait-elle pu néanmoins être béatifiée en qualité de martyre ? Question que nous ne pouvons traiter ici. (Voir le R. P. Ayroles, *la Martyre*, livre VII. In-8. Paris, 1902.)

découvrirait des obstacles devant lesquels l'on serait obligé de reculer. Ces obstacles, c'est du procès même de condamnation que, d'après Vallet de Viriville, ils devaient surgir et qu'ils surgirent en effet. Mais à côté du mal se trouvait le remède. Le procès de réhabilitation le recélait : de patientes recherches, de rigoureuses discussions l'en firent sortir.

C'est ici qu'on touche pour ainsi dire du doigt cette vérité : je veux dire la nécessité d'une publication des deux procès de la Pucelle, pour que le fait de la sainteté de Jeanne fût mis en pleine évidence, et que la cause de sa canonisation pût aboutir.

4. *Comment l'étude du texte des deux procès a mis en évidence la sainteté de la Pucelle.*

Avant que l'Église se décide à placer un serviteur de Dieu sur les autels, elle exige qu'on la mette en possession de ces deux certitudes: celle de la sainteté positive et des vertus héroïques du fidèle à béatifier; et celle de la volonté non moins positive de Dieu, eu égard à cette béatification.

Une étude approfondie, puisée à des sources irrécusables, des dits et faits du personnage, aboutissant à la preuve manifeste de l'héroïcité de ses vertus, fournit la première certitude.

Des miracles opérés par son intercession, après sa mort, miracles que Dieu seul peut opérer, fournissent la seconde.

En ce qui concerne la Pucelle, quelles étaient les sources documentaires capables d'établir, à plusieurs centaines d'années de distance, le fait des vertus héroïques de la servante de Dieu ?

Il n'y en avait que deux : le texte du procès de condamnation et celui du procès de réhabilitation.

De ces textes, combien possédait-on d'exemplaires authentiques, abordables à la rigueur, avant la publication de la Société de l'Histoire de France ? Trois seulement, ceux que nos bibliothèques publiques possèdent aujourd'hui, les copies privées de ces trois textes originaux ne pouvant être d'un usage courant.

Mais à qui ces originaux devenaient-ils abordables ? Aux savants spéciaux, au très petit nombre d'érudits initiés à l'art

de déchiffrer les écritures du moyen âge. Combien aurait-on pu trouver, parmi ces savants, de témoins dans les conditions voulues pour déposer aux diverses enquêtes du procès de l'Ordinaire et du procès apostolique ?

Ce n'est pas tout. A Rome même, comment les juges eussent-ils pu se procurer : 1° le texte des manuscrits ; 2° le secret de les interpréter, ou des auxiliaires sûrs capables de suppléer à leur insuffisance ?

Au cours du procès de béatification dont on entrevoit le terme, on a surmonté ces difficultés, c'est vrai. Mais grâce à quelle condition ? Grâce aux exemplaires des deux procès en circulation ; ce qui revient à dire, grâce à la publication des deux manuscrits exécutée de 1840 à 1850 par l'initiative et le patriotisme de la Société de l'Histoire de France.

Si Mgr Dupanloup n'eût pas eu sous la main le texte des deux procès, relevé dans les manuscrits authentiques par J. Quicherat, revu, collationné, approuvé par MM. Lenormant et Desnoyers, membres de la société que le Conseil d'administration avait désignés à cet effet, quelque désireux que fût ce grand évêque de voir Jeanne sur les autels, il eût estimé sa tentative prématurée. Quand il fit part de son dessein aux prélats ses amis, il pouvait les assurer qu'on fournirait aux juges, consulteurs et avocats de la cause, le moyen de se renseigner à bonne source et de vérifier l'exactitude des témoignages allégués. Le nécessaire était fait ; les deux procès étaient imprimés, mis à la portée de tous ; de ce côté, aucune difficulté capable de faire obstacle à la marche rapide de la cause ne pouvait surgir.

Qu'on suppose au contraire le procès de Rome ouvert en des conditions différentes ; c'est-à-dire les postulateurs et juges obligés de se procurer un certain nombre de copies exactes des deux manuscrits. Où trouver les savants à même d'exécuter ce travail ? Quelles dépenses n'eût-il pas entraînées, quels laps de temps considérable n'eût-il pas requis ? Les déceptions n'auraient-elles pas succédé aux déceptions ? Eût-il été seulement possible d'obtenir le décret déclarant Jeanne vénérable ?

Qu'on veuille bien le remarquer. Les enquêtes préliminaires de la béatification n'ont elles-mêmes abouti qu'à

cause de la connaissance que les témoins cités avaient de la publication récente des deux procès. C'est sur ce texte que les hommes distingués entendus à Orléans par la commission diocésaine, MM. Godefroy Kurth, Baguenault de Puchesse, Georges Goyau, de la Rocheterie, ont basé leurs dépositions, et c'est à l'ouvrage de J. Quicherat que tous finalement s'en rapportent.

Il en a été de même des *Animadversiones* ou objections du promoteur de la foi et des réponses des avocats de la cause. Les vingt-six pages in-folio d'objections sont toutes extraites du texte des deux procès ; et, de leur côté, les avocats de la cause, pour y répondre, ont été obligés, eux aussi, de recourir au même texte, d'en vérifier les extraits et de les discuter. Par conséquent, c'est bien sur le terrain documentaire tel que l'a préparé la Société de l'Histoire de France, et avec les armes que la publication des deux procès a fournies, que s'est livrée en ces dernières années 1894-1904, la grande bataille dont l'héroïcité de Jeanne la sainte est sortie victorieuse, et dont le décret pontifical du 6 janvier 1904 a fait connaître au monde civilisé le résultat[1].

A l'heure présente, la pratique des vertus naturelles et surnaturelles portée au degré de perfection qui constitue la sainteté, chez Jeanne d'Arc, la servante de Dieu, est chose certaine aux yeux de l'Église. On assure de bonne source que Dieu vient également de manifester sa volonté formelle de voir la vierge française élevée sur les autels : les miracles

1. Voir *Positio super virtutibus*. In-folio de 527, 86 et 206 pages. Romæ, Typis de propaganda fide, MCMI. Notre dessein ne pouvait être, en ces quelques pages, de traiter à fond la question posée : des écrivains compétents la reprendront et la traiteront dans son ampleur. Partant du fait signalé par Benoît XIV, à savoir que jamais le Saint-Siège n'avait été prié de faire examiner le point de l'héroïcité des vertus de la Pucelle, nous exprimons l'avis que, quoi qu'il en soit des causes historiques qu'on peut invoquer, ce fait a pour explication majeure l'ignorance où érudits et lettrés se trouvaient du texte des deux procès. Le levier propre à soulever l'opinion faisait défaut, l'opinion était demeurée inactive, hésitante, sinon indifférente. Elle est sortie de cette inaction le jour où la publication de la Société de l'Histoire de France a mis sous les regards de chacun les traits véritables de l'héroïne et de la sainte qu'est Jeanne d'Arc. Si, antérieurement à la publication des deux procès, la cause de la béatification eût été introduite, on se fût promptement aperçu qu'il fallait, pour qu'elle aboutît, effectuer équivalemment cette publication.

qui mettent l'Église catholique en possession de cette deuxième certitude ont été, dit-on, soumis au tribunal compétent et favorablement jugés. Il est donc permis d'estimer sans témérité la béatification de Jeanne d'Arc assurée et prochaine. Bientôt le chef de l'Église prononcera la parole attendue. A ce *fiat* nouveau, l'auréole des Bienheureux couronnera le front de la Vénérable ; Jeanne d'Arc, Libératrice d'Orléans et de la France, sera dans la pleine lumière de la gloire selon Dieu et de la sainteté.

PHILIPPE-HECTOR DUNAND.

LA SEMAINE SOCIALE DE VALENCE

ET LE MOUVEMENT SOCIAL EN ESPAGNE

La Semaine sociale de Marseille a ramené l'attention des catholiques français sur ces manifestations périodiques des principes et des faits sociaux, dont l'étude éclaire les esprits et féconde les volontés. A ceux qui ne vont pas toujours chercher leurs modèles en Allemagne ou en Belgique et qui pourtant croient trouver profit à regarder au delà des frontières, je dirai ce que je vis à Valence en décembre dernier. On pourra comparer les enseignements donnés en deçà et au delà des Pyrénées et constater que la doctrine catholique est la même, partout où elle se montre, pure de tout alliage et débarrassée des préjugés d'école et de parti.

Notre état social n'est pas aussi différent que nous le pensons de celui des Espagnols; notre tempérament d'individualistes indociles et imprévoyants ressemble au leur, aussi les exemples qu'ils donneront seront suggestifs.

Témoin impartial, je dirai ce que j'ai entendu dans les cours publics, ce que m'ont appris les longues et intimes conversations avec les chefs du mouvement social. Nous saurons ainsi les doctrines dont s'inspirent les hommes d'action et les généreuses initiations dont ils sont les auteurs.

Si, parfois, au cours de ces pages, résumé fidèle d'un enseignement vivant et actif, le lecteur éprouvait quelque surprise, je le prierais de se souvenir des paroles prononcées naguère par Mgr l'évêque de Fréjus à Marseille :

« Quelque hardis que vous soyez dans vos affirmations, vous ne le serez jamais autant que Bossuet dans son sermon sur l'éminente dignité du pauvre, jamais autant que saint Jean Chrysostome, dont tous les discours rappellent les droits des pauvres et les devoirs des riches. »

I

Avant que le comte de Mun et le marquis de la Tour du Pin établissent en France les cercles catholiques d'ouvriers, à Manrèse, dès 1864, le P. Vicent, de la Compagnie de Jésus, en avait fondé un. Il commençait là cette carrière de travaux et d'œuvres qui remplissent sa vie déjà longue et lui méritent le nom de *Patriarche du catholicisme social espagnol.* Sous ce nom, il est connu, aimé et vénéré dans tout le royaume par les évêques, les prêtres et les laïques, unanimes à reconnaître en lui le maître éclairé, le guide sûr, le pionnier infatigable, toujours en avant sur le terrain social.

Son nom et sa personnalité puissante ont relégué dans l'obscurité le nom du P. Pastells, un de ses frères en religion et fondateur à Alcoy du premier cercle ouvrier. Cet essai est presque oublié et la grande figure du P. Vicent occupe à bon droit la première place.

Il fallait le voir, en décembre dernier, à peine convalescent d'une crise douloureuse, arriver des premiers et aussitôt entouré, pressé, questionné de toutes parts, puis allant prendre sa place à côté des évêques, d'un pas guilleret, sans s'appuyer sur la canne qu'il porte comme l'indice nécessaire d'un âge avancé. Avec quelle attention il suivait tous les cours, s'écoutant lui-même dans l'enseignement de ses élèves, souriant paternellement aux allusions fréquentes dictées par la reconnaissance de ses fils, applaudissant volontiers les passages où il retrouvait plus vivante les leçons de sa longue expérience ou les nouvelles déductions d'élèves plus hardis, dans lesquels il saluait les maîtres de demain. Et, la séance levée, c'est auprès de lui que l'on allait chercher encore le mot du cœur, qui anime et réchauffe, la critique délicate et bienveillante, qui éclaire et stimule.

A la première page du journal, *La Voz de Valencia*, qui devait se faire l'écho fidèle de la Semaine sociale, le jour de l'ouverture, parut le portrait du vaillant jésuite, avec un article biographique de D. Severino Aznar, le directeur de la revue *La Paz social* et le secrétaire des Semaines sociales. Nous en extrayons quelques lignes :

« Le P. Vicent est un des hommes les plus extraordinaires, une figure des plus originales d'Espagne. Peu laisseront après eux un sillon plus lumineux, peu auront si puissamment accentué leur personnalité.

« Presque toutes nos créations catholiques sociales sont l'œuvre de cet homme, ou de ses disciples. La plus grande partie de ceux qui se consacrent à ces études et à cet apostolat l'ont eu pour initiateur, premier impulseur, et le gardent comme conseiller.

« Sous son inspiration et grâce à sa propagande ont été fondés ou organisés :

« 1° La majeure partie des cercles catholiques ouvriers ;

« 2° Le Conseil national des corporations catholiques ouvrières d'Espagne, source de plusieurs institutions économiques, en particulier de la banque Léon XIII ;

« 3° Le pèlerinage ouvrier à Rome ;

« 4° Le mouvement mutualiste et syndical...

« 5° La fédération des institutions catholiques, économico-sociales des provinces de Catalogne, Valence, Aragon et des îles Baléares; enfin celle des provinces du Nord qui vient de se constituer à Palencia.

« 6° L'Institut naissant de Prévoyance nationale, qui sera peut-être le plus hardi et le plus large essai de mutualité en Espagne.

« 7° Les travaux préparatoires à la constitution, en Espagne, d'un *Volksverein*, semblable à celui des Allemands, avec les modifications introduites par Toniolo et Medolago en Italie et celles que pourra réclamer l'état actuel de l'Espagne[1]. »

Il faudrait, pour bien connaître le P. Vicent, énumérer la série de ses ouvrages. Commencée, en 1893, par le précieux volume : *Socialisme et Anarchie*, malheureusement épuisé, elle se termine par la publication des *Conférences* données à Madrid lors de la première Semaine sociale, en 1906, et l'ouvrier infatigable est plein de vie, il n'a pas encore déposé la plume qui est une des armes les meilleures de son inépuisable arsenal.

1. Severino Aznar, *le Catholicisme social en Espagne*, t. I, p. 68. Saragosse, Mariano Escar, calle San-Miguel, 12.

Ce n'est pas la seule. S'il a beaucoup écrit, il a surtout beaucoup parlé et beaucoup enseigné. De toutes les parties du royaume, des évêques ont réclamé son concours pour former en leurs diocèses des prêtres et des laïques pénétrés de la science sociale et animés de l'esprit chrétien qui en réalise les conclusions pratiques.

Si l'on veut savoir d'où vient, chez l'humble religieux, cette surnaturelle ardeur, cette jeunesse vigoureuse, écoutons-le lui-même nous en donner le secret :

« Lors du pèlerinage ouvrier, lorsque nous eûmes la joie de nous prosterner avec près de dix-neuf mille ouvriers aux pieds de Sa Sainteté, le Saint-Père me dit : « Je sais que, depuis longtemps, tu travailles avec zèle à l'œuvre du relèvement social. Je te commande de continuer jusqu'à la mort. « — Très Saint Père, répondis-je, religieux, j'ai fait vœu « d'obéissance à mes supérieurs. — Et moi, riposta le Souverain Pontife, je suis le supérieur de tes supérieurs et « j'insiste sur mon ordre. » Par conséquent, Messieurs, si l'on vous dit que j'ai cessé mon humble propagande, ne le croyez pas, à moins que l'on n'ajoute : il est mort [1]. »

Tel est l'apôtre du mouvement social. Sous son impulsion, les cercles catholiques et les patronages prirent un grand développement, avec leur cortège d'œuvres professionnelles : enseignement, épargne, mutualité, etc. Il y a douze ans, une statistique faite avec soin accusait déjà près de deux cents groupements de ce genre, atteignant plus de quarante mille ouvriers. Depuis, le mouvement s'est accéléré et, en mars dernier, le chiffre des associations s'élevait à huit cent vingt-huit, en augmentation de deux cent huit sur la liste publiée au 1er mai 1907.

Malgré tous ces progrès, l'organisation syndicale restait embryonnaire : à Barcelone, à Bilbao, à Valence surtout, quelques essais s'ébauchaient timidement ; il fallait un nouvel élan pour entrer dans cette voie où les socialistes avaient précédé les catholiques. La première Semaine sociale, à Madrid, en mai 1906, le donna vigoureux et en écoutant les pro-

1. P. Vicent, S. J., *Conferencias pronunciadas*. Madrid, typogr. de la Revista de Archivos. Infantas 42, 1907.

fesseurs de la deuxième Semaine d'Espagne, nous constaterons le succès des organisations catholiques et leur rapide progrès.

II

Ce n'était pas la première fois que l'on convoquait à Valence l'état-major des œuvres sociales espagnoles. Déjà, en 1893, une assemblée générale des cercles, patronages et corporations ouvrières jeta les bases du conseil national, centre de vie et de mouvement social pour toute l'Espagne et prépara l'organisation du grand pèlerinage ouvrier à Rome pour l'année suivante.

A ces premières journées, dont l'archevêque de Valence voulut lui-même diriger les travaux, apparaissent les noms des apôtres de la première heure, que nous devions retrouver à la Semaine sociale : D. Rafael Rodriguez de Cepeda, le comte de Montornés, D. José-Maria-Prósper Bremon, etc., groupés déjà autour du P. Vicent, l'âme de cette assemblée, comme il le fut encore l'an dernier, quinze ans plus tard.

Une aimable attention de la commission organisatrice nous convoquait pour le 12 décembre. Alors que sur les plateaux de Castille, comme dans les vallées pyrénéennes, l'hiver commençait à sévir, n'était-ce pas un voyage enchanteur que d'aller aux bords des flots méditerranéens, jouir du soleil et de la chaleur, sur la plage qu'embaument les grenadiers et les orangers, dans l'immense et fertile plaine, si bien nommée *le jardin de Valence.*

La vieille cité royale ne nous offrait pas seulement son climat printanier et les richesses de son sol merveilleux, elle nous réservait les trésors de ses antiques monuments, les éblouissements de ses quartiers neufs et de ses boulevards, où les arbres des tropiques se mêlent aux végétations des zones tempérées, la floraison de ses œuvres religieuses et sociales et par-dessus tout l'accueil hospitalier et fraternel de ses habitants !

Où donc était Valence des jours d'antan ! la cité des troubles et des manifestations anticléricales, la cité où partisans de Blasco et de Soriano se fusillent en pleine rue, d'où l'ar-

chevêque doit vivre exilé, parce qu'il a déplu aux fauteurs de désordre?...

Ces histoires d'hier semblent bien vieilles et nul des hôtes de Valence n'a pu soupçonner l'existence des perturbateurs. Chaque jour, pour nous rendre aux cours, il fallait passer devant le club des amis de Blasco. Pas un cri, pas un signe n'est parti de cet antre redoutable : la révolution est muselée et le gouverneur civil n'a pas mis en vain au service de l'ordre ses talents et son obstination de Navarrais.

En revanche, nous avons joui des gracieuses prévenances du comité organisateur, auquel il est juste de rendre hommage. Les aimables attentions dont partout nous étions l'objet nous firent comprendre bien vite que l'âme catholique de ce peuple valencinois était sœur de la nôtre. Ce fut surtout au palais archiépiscopal, où S. Gr. Mgr Guisasola nous reçut, au premier soir de notre arrivée, que nous éprouvâmes plus vivement cette douce assurance. La paternelle bienveillance du prélat, sa simplicité, son abandon nous gagnèrent le cœur : à près de 2 000 kilomètres de la petite patrie, nous nous retrouvions chez nous.

Et, dès lors, s'ébauchaient entre semainistes ces relations, étroites et douces, qui naissent spontanément de la communauté des idées et des affections et créent des liens parfois plus forts que ceux du sang ou d'une longue camaraderie. La famille se reconstituait plus intime et plus féconde dans la joie d'une pleine et commune vérité, dont chaque jour ferait resplendir davantage les éclatantes beautés.

III

C'est dans les grands salons du palais de l'archevêque, artistiquement décorés, que s'ouvrit la première séance de la Semaine sociale. A côté de Sa Grandeur, prirent place les évêques de Tortosa, de Jaen et de Loryma [1], le maire, le président du tribunal et celui du conseil provincial, de nombreuses notabilités civiles et militaires. A la suite de ce bril-

1. Mgr l'évêque de Loryma (*in partibus infidelium*) est, depuis longtemps déjà, évêque auxiliaire de Valence.

lant état-major catholique, se pressait un nombreux public qui eut bientôt occupé toutes les places du vaste édifice. On s'entassa dans le vestibule, sur les degrés de l'escalier d'honneur, et l'on prêta l'oreille.

Ce fut d'abord Mgr Guisasola, qui souhaitait la bienvenue aux catholiques venus de partout, puis le Souverain Pontife lui-même, envoyant, par son secrétaire d'État, une magnifique approbation : « Sa Sainteté reconnaît que ces Semaines sociales sont un moyen habile de vulgariser et de propager les doctrines catholiques et les enseignements de ce siège apostolique sur les questions sociales, surtout quand ces Semaines sont présidées par les évêques. »

Enfin, Mgr de Jaen prenait la parole et son discours devenait comme le premier cours de cette Semaine.

Élevé tout jeune à l'épiscopat, Mgr Laguarda en est déjà une des gloires. Fils de la cité valencienne, il y est resté populaire et a gardé au fond de son âme une admiration très légitime pour les gloires et les œuvres de sa ville natale. Avec émotion, il nous retrace les grandeurs des corporations anciennes dont les traditions chrétiennes achèvent de mourir, pour revivre dans les nouveaux groupements professionnels.

Mais il ne s'attarde pas à ces considérations purement locales et trace à grands traits le tableau du catholicisme social, ce qu'il devrait être, ce qu'il a été jusqu'ici dans les divers pays catholiques, ce qu'il sera demain sous la poussée généreuse des chrétiens sociaux.

Le catholicisme social, nous dit-il, ce n'est pas autre chose que l'esprit de l'Évangile en action et sa base sont les deux vertus régulatrices des rapports des hommes entre eux : justice et charité.

Venant ensuite au développement moderne de ce mouvement vraiment évangélique, il parcourt les divers pays d'Europe et, dans l'historique des faits, comme dans l'appréciation des hommes, il montre une connaissance très large et très complète de l'histoire sociale de notre temps. Il s'arrête longuement sur la part qui revient à la France dans cette *œuvre* de régénération ; ancien évêque d'Urgel, familier avec la langue française, on sent que l'orateur a vécu en une sorte d'intimité avec notre pays, dont il connaît les ressources.

Déjà l'on devine, aux applaudissements qui soulignent certaines phrases et certains noms, l'orientation des enseignements sociaux de cette Semaine : c'est Toniolo, le grand Toniolo, comme on l'appelle volontiers, dont la doctrine inspirera les conférenciers ; c'est le P. Vicent, qui sera le guide vivant des maîtres comme des élèves, et ces deux noms, frénétiquement applaudis par l'assistance, sont tout un programme, dont les journées suivantes seront la patiente et fidèle réalisation.

La seconde partie du discours d'ouverture est un cri d'espérance qu'inspire un optimisme éclairé. L'orateur a foi dans les principes du catholiscisme social et il nous adjure de les appliquer avec confiance. Il a foi dans la classe ouvrière qui viendra aux catholiques et leur sera fidèle, si les catholiques veulent bien s'occuper de ses intérêts ; il a foi surtout dans les moyens surnaturels, dans « le sang du Christ, semence de succès ».

Et il termine en citant des exemples encourageants : le relèvement politique et économique du pays Trentin par les œuvres sociales et la transformation opérée à Huelva par les jeunes catholiques de cette ville, fidèles assidus de la sainte table...

On n'attend pas de nous un résumé forcément froid et incolore de chacune des leçons de la Semaine sociale. Nous ne faisons pas ici le compte rendu de ces journées fécondes, nous essayons seulement de tirer de leurs enseignements une idée aussi exacte que possible de l'état actuel du catholicisme social en Espagne.

Un peu de statistique nous y aidera; nous demandons pardon de ce qu'elle a de sec et d'aride... elle sera courte.

Dix-huit professeurs se sont succédé et nous ont donné vingt-six cours, ce qui porte à huit le nombre de ceux qui en ont fait deux. Parmi ces professeurs, trois appartenaient au clergé séculier, deux à la Compagnie de Jésus, tous les autres étaient laïques.

Nous devons mentionner ici l'heureuse innovation qui a réservé deux cours à une femme, la jeune et distinguée *señorita* Maria de Echarri, aussi heureusement connue dans le monde littéraire que dans le monde des œuvres. L'annonce

de ses leçons n'avait pas été sans soulever quelques oppositions : *le rôle social de la femme*, disait-on, ne peut-il pas être exposé aussi bien par un homme ?... Pourquoi nous faire instruire par une femme ?... Le succès de Mlle Maria de Echarri a fait tomber toutes les préventions : elle a réuni un plus grand nombre d'auditeurs qu'aucun autre conférencier, et nous a montré, sans se départir d'une ravissante modestie, qu'il est des choses qu'une femme seule a le droit de dire à des femmes, des plaies que sa main seule est assez délicate pour toucher sans blesser.

Un autre cours, celui du très jeune et brillant professeur D. José Maria Zumalacàrregui a développé un sujet intéressant, surtout les spécialistes : *l'Avenir de la marine marchande en Espagne*.

Sur ce thème un peu aride, il a su répandre les agréments d'une parole facile, d'un esprit vif et d'un entrain bien méridional.

Toutes les autres leçons, au nombre de vingt-trois, peuvent se diviser en trois catégories : six d'intérêt général, traitant de sujets qui peuvent se rapporter indistinctement à chacune des classes de la société : ainsi, les conférences du R. P. Vicent sur l'impôt progressif, celles de D. Amando Castroviejo sur la démocratie chrétienne, etc.

Sept se sont occupées des questions ouvrières intéressant spécialement les travailleurs des villes et de la grande industrie.

Enfin, dix ont roulé sur la crise agraire, plus aiguë, plus pressante en Espagne que dans notre pays.

Il est temps d'écouter les maîtres : avec la nombreuse assistance qui a suivi leurs enseignements, nous essayerons de pénétrer leurs doctrines et aussi de constater leurs efforts : dans la théorie comme dans le fait, il y aura pour nous intérêt et profit.

IV

Nul ordre, nulle méthode n'a présidé à l'organisation de la série de leçons. Est-ce un bien ? est-ce un mal ? Je n'oserais me prononcer. Pour garder à la Semaine son caractère pédagogique, un plan général serait peut-être préférable, et c'est

ainsi que l'on eût pu commencer par les cours de Castroviejo sur la *Démocratie chrétienne*. C'eût été un beau début.

Le jeune professeur d'économie politique à l'Université de Santiago est déjà une notabilité parmi les catholiques sociaux espagnols. Il est, tout à la fois, conférencier plein de chaleur et d'érudition, écrivain précis et disert. La *Démocratie chrétienne* de Lille le compte parmi ses collaborateurs assidus et il jouit déjà, même en France, d'une autorité reconnue.

Ses deux leçons ont été remarquables par le calme et la netteté des déclarations, comme par la logique admirable de ses déductions. Sachant bien que le vœu de Léon XIII, n'est pas réalisé et que *toute dissension touchant le terme démocratie chrétienne n'a pas disparu*, il n'a voulu faire aucun pas, avancer aucune idée sans s'appuyer sur les enseignements des souverains pontifes Léon XIII et Pie X, commentés par les œuvres de Toniolo, de l'abbé Pottier et de l'abbé Six, les sociologues en faveur auprès du P. Vicent et de ses brillants élèves.

Comme Léon XIII, dès le début, il a placé la démocratie chrétienne en face de la démocratie socialiste et indiqué fermement le but qu'elle poursuit : la réforme de la société et sa reconstitution suivant les principes chrétiens. « Elle doit donc s'appuyer sur les principes de la foi divine, comme sur sa propre base. Elle doit pourvoir aux intérêts des petits, sans cesser de conduire à la perfection qui leur convient les âmes créées pour les biens éternels. Pour elle, il ne doit y avoir rien de plus sacré que la justice ; il lui faut garder à l'abri de toute atteinte le droit de propriété et de possession, maintenir la distinction des classes, qui, sans contredit, est le propre d'un État bien constitué ; enfin, il faut qu'elle donne à la communauté humaine une forme et un caractère en harmonie avec ceux qu'a établis le Dieu créateur[1]. »

C'est de cette page pontificale que s'est inspiré le professeur dans les développements destinés à exposer le sens du mot, démocratie chrétienne. Traçant ensuite, à grands traits, l'histoire de la fondation et du développement du parti démocrate chrétien en Belgique, en Allemagne, aux États-Unis, il

1. Encyclique *Graves de communi*.

a montré son plein épanouissement dans la bulle *Rerum novarum*, devenue comme la charte de tous ceux qui s'occupent de sociologie chrétienne. Mais l'apparition de ce document ne ramène pas la paix et Léon XIII charge Toniolo d'étudier à fond la démocratie chrétienne. Il le fait dans la *Revue internationale* en 1897. De ces études, on peut le dire, sortit quatre ans plus tard, l'encyclique *Graves de communi*. Depuis lors, les enseignements de l'Église, sur ce point, n'ont fait que développer ces deux magistrales bulles pontificales.

A la lumière de ces documents, Castroviejo continue à défendre la démocratie chrétienne contre les accusations dont elle est l'objet. Nous voulons la justice pour tous également, pour le riche comme pour le pauvre ; nous ne condamnons pas l'aumône, nous en reconnaissons la noblesse et la nécessité, mais nous voudrions l'organiser pour qu'elle puisse faire sortir de la misère celui qui la reçoit, et, par un meilleur agencement de la société, la rendre plus rarement indispensable; nous nous accommodons de toutes les formes de gouvernement, mais nous ne pouvons nous désintéresser de la politique, parce que les lois peuvent beaucoup pour avancer ou retarder la régénération sociale, calmer ou aviver les douleurs des miséreux.

Énumérant ensuite les règles de la démocratie chrétienne dans l'ordre même suivi par Léon XIII (encyclique *Graves de communi*),il insiste, avec un tact respectueux et une émotion pénétrante, sur le rôle du prêtre qui doit *prodire in populum et in eo salubriter versari*.

Quant au programme, il n'en reconnaît pas d'autre que celui des cercles catholiques de 1894, celui des démocrates de Liége et des démocrates italiens au congrès de Padoue: sauvegarder la religion, la famille, la liberté de l'Église et des biens, commencer les réformes économiques par le contrat de travail, trop souvent illégitime, immoral et antisocial; puis viendra le droit de propriété qu'il faut christianiser et garantir par la constitution de l'*homestead* et de propriétés collectives, au bénéfice des entités morales, etc.

Nous ne suivrons pas l'orateur dans sa longue, trop longue énumération. Nous en avons dit assez pour faire comprendre la haute portée de ces deux leçons.

Le P. Vicent, fidèle à l'école sociale démocratique et aux enseignements du P. Liberatore, défendit le principe de l'impôt progressif. Après avoir exposé, d'après saint Thomas, les conditions nécessaires pour légitimer les taxes prélevées par l'État, il montra que l'impôt progressif les réalise plus parfaitement que l'impôt proportionnel, dont il fit ressortir les défectuosités.

Il faut signaler au moins le cours du sympathique secrétaire du comité d'organisation, D. Manuel Oller, sur la législation espagnole en regard de l'action sociale. En peu de temps, l'éminent avocat a su résumer les principales lois gênantes ou favorables, et indiquer d'une phrase brève les corrections nécessaires, les améliorations désirables.

Pourquoi ce cher conférencier a-t-il été plus avocat que professeur ? C'est une critique méritée par plusieurs de nos maîtres à Valence : trop orateurs, pas assez pédagogues. Ils oublient (et nous l'oublions avec eux) que nous n'étions pas venus pour applaudir, mais pour travailler.

V

Voici encore un orateur et des plus vibrants. D. José Posse y Villelga est un jeune publiciste. Ils sont jeunes, nos professeurs ! A peine quelques têtes grises rangées autour du P. Vincent. Les autres sont à l'âge « des généreux vouloirs et des fortes pensées ».

D. José nous parle des syndicats ouvriers. Il les connaît bien, l'infatigable apôtre du mouvement syndical, au sein des populations industrielles de Biscaye ; il y a créé, à la Arboleda, le premier groupement de ce genre, qui compte déjà plus de cinq cents adhérents. Dans le journal régional, la *Gaceta del Norte*, où il est spécialement chargé de la chronique ouvrière, dans plusieurs revues et dans plusieurs livres, il vulgarise les principes catholiques sociaux avec une persévérante énergie et un talent incontesté : son catéchisme social a eu un succès mérité.

Les deux cours qu'il nous a donnés ont mis en relief les grandes qualités et aussi les imperfections du professeur. Le publiciste et l'orateur font trop oublier parfois le savant

méthodique et précis, dont l'enseignement plein et documenté éclaire et retient. Son étude sur les syndicats à travers le temps et l'espace a été forcément incomplète, sans cesser d'être attachante (toujours exacte, sauf peut-être dans l'appréciation du rôle et de la situation des syndicats jaunes de France).

Partisan, pour l'Espagne, du syndicat confessionnel, il n'est pas absolu, et admet qu'ailleurs des situations différentes peuvent imposer des méthodes opposées. Il reconnaît les avantages théoriques que présenteraient les syndicats mixtes, mais la pratique lui a enseigné la stérilité de ces institutions. « Nous avons fait davantage en deux ou trois ans, depuis que nous fondons des syndicats suivant les conditions spéciales de chaque région et de chaque profession, que nous n'avions fait en vingt-cinq ans d'œuvres fondées sur le principe des syndicats mixtes. »

Cette déclaration est à retenir, surtout dans la bouche d'un conférencier, qui pourrait être considéré comme l'un des représentants de la droite des catholiques sociaux : si du moins en cette assemblée, où l'union fut si parfaite, l'on peut distinguer entre la droite et la gauche, les conservateurs et les progressistes. Parmi ces derniers, il faut ranger le P. Campoamor de la Compagnie de Jésus et le jeune publiciste catalan, D. Miguel Sastre.

Le premier revient d'Allemagne, où il a passé plusieurs années à étudier l'organisation *catholique*, dont il nous entretient, après avoir commencé à en appliquer les principes dans le milieu industriel de Gijon.

Sans s'attarder aux détails plus connus des groupements *catholiques ouvriers* allemands, il s'est attaché à nous montrer le principe de toute leur organisation et la tactique qui en est la résultante : ici je ne ferai guère que traduire le résumé très concis et très fidèle de cette conférence : je le dois à la délicate attention de l'auteur, auquel je suis heureux de dire ici en même temps ma reconnaissance et mon admiration.

Les Allemands ont pour premier principe qu'il faut donner du courage à l'ouvrier, en lui faisant connaître sa dignité et sa force. S'il n'a pas de courage, l'ouvrier n'est plus qu'un esclave et ne pourra pas travailler efficacement à son relève-

ment. Or, s'il n'y travaille pas, les autres n'auront pas la conviction nécessaire à cette œuvre, ou s'ils la possèdent, il leur manquera toujours le « pouvoir »... On ne relève pas malgré lui l'enfant tombé dans la fange; et le plus habile pilote ne fera pas entrer au port le vaisseau dont l'équipage se croise les bras.

Le premier soin des catholiques allemands est de persuader à l'ouvrier qu'il n'est pas un pauvre, que s'il a des devoirs, il a aussi des droits, qu'il peut et doit améliorer sa situation et que, par son habileté et l'heureux emploi de ses forces, il doit suffire aux diverses nécessités de la vie.

Une fois instruit et élevé, l'ouvrier catholique a formé des syndicats, des coopérations, des mutualités, etc.; il a perfectionné ses connaissances et créé ses journaux; il a eu ses députés, sortis de *son sein* et votant au parlement les lois qu'il réclame... Tel a été le fruit de la tactique suivie en Allemagne.

Et après avoir réfuté les principales objections, montré que cette méthode ne fomente pas la guerre des classes et ne fait pas oublier les devoirs de celui qui cherche à défendre son droit, le P. Campoamor a mis en regard les essais tentés en Espagne, par d'autres moyens, et leurs maigres résultats.

Puis, revenant à l'Allemagne, il trace le portrait de l'apprenti et de l'ouvrier formés par les cercles catholiques et allant porter dans les associations professionnelles le fruit de leur éducation chrétienne et sociale, puis il résume ainsi la méthode allemande : patronage actif et intelligent sur les jeunes ouvriers, liberté d'action aux ouvriers adultes élevés, encouragés, préparés pour le travail de relèvement social.

Les applaudissements répétés dont ce cours fut salué à plusieurs reprises montrèrent que la tactique des catholiques allemands n'avait pas d'adversaires, et sur cette doctrine hardie, mais consacrée par le succès, s'affirmait l'union des catholiques espagnols.

ANTONY BOISSEL.

(*A suivre.*)

UNE THÉBAÏDE MODERNE

Un calme surnaturel, une pénétrante poésie enveloppe la *Solitude* des Bernardines d'Anglet. Après avoir quitté *Notre-Dame-du-Refuge* et traversé quelques champs, on entre dans la *pinada*. Quelques minutes à travers la forêt qui commence ici. Les fûts droits et solennels des pins soutiennent la voûte aérienne et font penser à quelque vaste portique conduisant à une église qui fuirait toujours devant vous. L'impression religieuse qu'on en ressent est une préparation favorable à l'entrée dans la cité mystique que la forêt abrite et dérobe aux regards du monde. Oh ! qu'elle est humble et tranquille, la petite cité qui s'élève à peine au-dessus du sol ! Le faîte de l'église domine les arbres ; mais c'est à peine si les toits du couvent dépassent les arbustes de pleine terre et les bosquets. Quelques vagues barrières, et si frêles qu'un agneau bondissant les renverserait, lui servent de clôture. Aucun bruit de voix ; les pas sont étouffés sur le sable, ce sable fin qui est la terre mouvante de ce pays. A gauche, des jardins et des terres cultivées ; à droite, une haie continue de camélias bien ouverts sous le soleil d'avril, mais dont les fleurs déjà mûres s'effeuillent sur le sol en un tapis multicolore. Cette allée silencieuse conduit au monastère.

Est-il habité, ce couvent ? La tourière qui nous en a permis l'accès garde-t-elle autre chose qu'une demeure enchantée ? Dans la chapelle, une ombre glisse et disparaît à notre approche ; dans les couloirs, où l'indiscrétion nous pousse à jeter un regard, s'aligne une longue suite de cellules aux portes toutes semblables, étiquetées de noms de saints ; mais nulle âme qui vive. Les religieuses que ce cloître dérobe à la vue des mortels, sont retirées, sans doute, en quelque retraite plus intime. Rien ne paraît, rien ne se laisse voir, rien ne s'entend ; seulement, au dehors, les abeilles bourdonnent autour des fleurs printanières, le vent souffle mélancolique-

ment dans les pins. Autrement, tout n'est que solitude et silence.

Pourtant, en ces lieux de mystère vivent, travaillent, prient et meurent des femmes, des contemplatives que l'attrait des thébaïdes a cloîtrées ici. Bayonne est tout près ; Biarritz est plus proche encore ; mais, en face, c'est l'Océan infini. D'ailleurs, pour vous séparer du reste des vivants, il suffit de quelques arpents de terre qui forment un rideau tendu et assez épais, surtout pour les yeux volontairement baissés, pour les oreilles à jamais fermées aux vains bruits.

Un trait montrera ce que sont le silence et le recueillement de ces lieux. Deux solitaires vivaient à côté l'une de l'autre, en deux cellules que séparait une mince cloison. Cinq ans durant, leur vie s'écoula dans les mêmes exercices ; elles reposaient sous le même toit, elles priaient dans le même oratoire, mangeaient à la même table, respiraient le même air. L'une d'elles mourut. On l'exposa, selon la coutume, dans la chapelle. Ce fut la première fois que la sœur, qui avait été sa voisine, leva les yeux sur elle. Mais, en apercevant le visage de la morte, elle poussa un faible cri et s'évanouit : elle venait de reconnaître une amie qu'elle avait chérie autrefois dans le siècle ; elles vivaient si rapprochées sans avoir jamais revu leurs traits ni entendu le son de leur voix.

La fondation des *Bernardines* est l'œuvre d'un saint prêtre de Bayonne, le vénérable abbé Cestac, dont le procès de béatification a été introduit en cour de Rome par décret du 8 avril dernier. Elle s'est superposée à un autre établissement religieux dont le même ecclésiastique avait jeté les fondements, quelques années plus tôt. Vers 1836, l'abbé Édouard Cestac avait commencé à recueillir, dans un assez misérable taudis de Bayonne, des jeunes filles que la misère, l'abandon, le désœuvrement exposaient à toutes les aventures. Dans le pays, personne n'ignore l'admirable développement que prit cette fondation transportée plus tard sur la commune d'Anglet. Repenties, jeunes filles préservées, orphelines y forment une importante colonie, une ruche active et heureuse. Le fondateur avait mis à la tête de cette maison une communauté de sœurs auxquelles il traça leur

genre de vie et qu'il anima de son esprit. Élise Cestac, femme intelligente et très vertueuse, avait, dès la première heure, été la collaboratrice de son frère et devint la première supérieure des *Servantes de Marie*. Le cloître abritait et ne cessa d'abriter des vertus et une ferveur comme il n'est pas rare d'en trouver dans ces asiles de repentir et d'innocence.

La règle, cependant, malgré son austérité, ne suffisait plus à des âmes éprises du désir de l'immolation et si entièrement adonnées à la vie intérieure, que seule la vie contemplative et érémitique pouvait les satisfaire. Des instances répétées furent faites et une sorte de violence auprès du saint directeur. En 1846, dans le domaine sablonneux d'un certain Antoine Larrieu, la *Solitude* fut inaugurée et les premières recluses s'y installèrent. Installer est un terme ambitieux et qui dénature vraiment la pensée des *Solitaires de Saint-Bernard.* Elles tracèrent l'enceinte du cimetière et creusèrent les premières tombes, presque en même temps qu'elles dressaient sur le sol ces frêles maisons de bois et de chaume, tombeaux vivants, petites demeures d'un jour où devait s'abriter leur bref pèlerinage en ce monde. Ces paillottes, toutes semblables, de quelques pieds de long, de quelques pieds de large, étaient l'ermitage où ces pauvres saintes filles vivaient et surtout mouraient. L'autorité s'émut de ces rigueurs excessives et se hâta de les refréner. On bâtit une maison basse et pauvre, mais c'était une maison et l'on pouvait au moins s'y mettre à l'abri des intempéries. Des cellules primitives, une seule fut conservée en témoignage de la ferveur des temps héroïques ; on peut la voir encore : elle est tout proche de l'ancienne chapelle, de bois et de paille, elle aussi, où les premières *Bernardines* s'agenouillaient dans le sable. D'illustres pèlerins ont visité ces lieux. En 1854, l'empereur et l'impératrice vinrent prier ici pour avoir un héritier ; la reine Victoria, les infantes d'Espagne, la reine Nathalie de Serbie ont affectionné l'humble Chartreuse féminine.

Une particularité de cette fondation, c'est l'existence d'une congrégation dans une autre, le double genre de vie pratiqué par les filles du vénérable P. Cestac. Les unes, les *Servantes de Marie*, demeurent dans un premier degré où la vie reli-

gieuse consiste en des exercices communs de prière et d'action. Les autres, les *Bernardines*, détachées de tout soin extérieur, immatérialisées par la contemplation habituelle, ne s'adonnent qu'à la prière et à cette part de travail manuel qui, de tout temps, a été exigée des ermites et des recluses. Les constitutions écrites par le saint abbé ont consacré ce double état et, dans l'intention des fondateurs, ces deux formes de vie n'empêchent pas les deux catégories de religieuses d'appartenir à la même famille. Beaucoup de règles leur sont communes ; la supérieure générale gouverne à la fois la *Solitude* et toutes les maisons filiales de la Congrégation du P. Cestac ; les *Bernardines*, d'ailleurs, se recrutent presque exclusivement à *Notre-Dame-du-Refuge*, parmi les religieuses dont s'empare l'attrait d'une vie plus parfaite, mais surtout parmi les pénitentes les plus entièrement retournées. A vrai dire, c'est pour ces dernières que *Saint-Bernard* a été fondé. Il n'est permis aux *Servantes* d'entrer à la *Solitude* qu'après vingt-cinq ans de vie religieuse ; Rome en a ainsi ordonné pour arrêter le trop grand entraînement vers ce genre de vie et empêcher la transformation d'un ordre actif en ordre contemplatif. D'une autre manière encore, les *Bernardines* se rattachent aux *Servantes de Marie*. Ce sont ces dernières qui leur servent d'intermédiaire dans les rapports nécessaires avec le monde. Le monde, elles ne le connaissent plus et ne veulent plus le connaître ; les *Servantes de Marie* le connaissent encore et ce sont elles qui prennent soin du temporel de ces saintes filles qu'il ne faut pas distraire de leur contemplation, ni éveiller de leur rêve mystique. Auprès de l'orante est placée la femme agissante et pratique ; la femme clairvoyante conduit par la main celle dont les yeux sont fermés à la terre. Non seulement la solitaire se désintéresse du gouvernement ou de la surveillance de cette communauté ; mais si elle va au travail, c'est accompagnée de cet ange gardien visible. Et encore, pour ne pas troubler le recueillement de la contemplative, est-il ordonné par la règle qu'elles ne marchent jamais côte à côte ; elles se suivent à un pas ; jamais aucune parole que s'il faut prier ensemble, quand sonne la cloche et que reviennent à intervalles réglés les moments où l'on doit élever son cœur à Dieu. Alors, toutes deux

s'agenouillent à l'endroit même où l'heure de la prière les surprend, près de l'église aussi bien qu'aux champs. Au seuil du couvent, le jour où elle le franchit, la *Bernardine* entre pour toujours dans ce silence, que quelques brèves paroles prononcées à voix basse interrompent de loin en loin, chaque année, une fois, quand vient l'évêque de Bayonne ; une autre fois, quand c'est la supérieure générale, et dans les très rares circonstances où ses parents viennent la visiter. En dehors de là, elle n'entend que les oraisons récitées en commun, les lectures qu'une voix dolente et douce fait à la communauté, et enfin, les chants d'église, dont le dernier, tous les soirs, est le *Salve regina*, après les invocations duquel, *ô clémente*, *ô pieuse*, *ô douce Vierge Marie*, le silence devient plus rigoureux encore.

L'étranger qui obtient la faveur de pénétrer dans cet asile ne peut pas échapper à l'impression de silence qui règne ici ; mais ce silence n'a rien de morne et de pesant ; c'est, au contraire, un silence de paix et l'on a le sentiment qu'il favorise la joie de ces âmes qui vivent dans un éternel colloque avec Dieu. La maison est blanche, les jardins riants, l'horizon enclos dans les arbres, apaisant et familier ; tout porte à croire que l'allégresse du cœur est l'invariable disposition de toutes ces femmes jeunes ou vieilles.

Dans le domaine du monastère, il y a un champ de paix, un jardin des trépassées, qui donne à un degré vraiment indéfinissable cette impression de calme joyeux et doux. Le cimetière est clos d'une barrière de bois, ombragé de cyprès ou de pins parasols dont la verdure sombre s'enlève vivement sur l'azur du ciel. Nulle part la mort n'a jamais revêtu un pareil air de sérénité. Le champ est vaste et peuplé d'innombrables petites tombes humbles et enfantines. C'est un étonnement de voir le peu de place qu'il faut dans le sable à ces corps diminués par les veilles et les jeûnes. Le tertre qui recouvre le corps est de sable aussi, a la dimension d'un enfant de sept ans, et ne s'élève guère que d'un demi-pied au-dessus du sol. Une petite croix, formée de coquillages pris sur la grève prochaine et quelquefois un petit arbuste vivace, et c'est tout. Bien alignées, ces tombes se pressent comme prosternées autour

de la grande croix de bois qui se dresse au centre du cimetière. Presque toutes sont anonymes, à part celle de quelque fondatrice ou supérieure, ou encore celle de quelque jeune religieuse morte prématurément et saintement et qui a emporté dans le lit sablonneux où on l'a couchée les tendres regrets de toutes les autres.

Chaque jour, les *Solitaires* passent près du champ de repos ou y entrent pour prier. En frôlant la funèbre clôture, elles ne se signent pas d'un geste effrayé ; elles regardent, au contraire, avec une sorte d'envie, ce verger de la mort comme leur paradis terrestre, vestibule de l'autre. La terre ne leur est rien, absolument rien.

Cette existence singulière, où tout est privation, ne semble à beaucoup qu'une anomalie intéressante ou bizarre. Elle est appuyée sur une grande foi et soutenue par une grande espérance. Elle mérite mieux que la curiosité, l'admiration.

Les constitutions ont statué que cette maison serait unique en son genre. Elle existe à Anglet, et il n'en sera pas fondé d'autre ailleurs. Cette mesure n'a pas été prise par défiance de l'humaine vertu, — le recrutement des *Bernardines* ne s'affaiblit pas, — mais dans le dessein formel d'élever très haut l'idéal de cette thébaïde. Le vénérable fondateur a été bien inspiré.

JULES DOIZÉ.

BULLETIN DE L'ENSEIGNEMENT

ET DE L'ÉDUCATION

Un grand universitaire de marque. — La « Collection des grands éducateurs « : le P. Girard et Horace Mann. — Deux Cours de pédagogie. L'enseignement de la morale à l'école primaire. — L'enseignement par l'action : Learning by doing. *— L'enseignement au Canada français. — La préparation à la vie chrétienne dans les établissements ecclésiastiques. — Les étudiants et le devoir social. — Comment il faut prononcer le latin.*

« La figure d'Octave Gréard, lisons-nous dans la préface que M. Léon Bourgeois a écrite pour sa biographie, est à la fois une des plus nobles de ce temps et des plus discrètes, des plus difficiles à analyser et à pénétrer. » Une de ses élèves a entrepris cette tâche délicate; on ne s'étonnera pas que son étude appartienne au genre panégyrique plutôt qu'à l'histoire. Le ton de l'éloge est d'ailleurs mesuré, contenu, tout à fait dans la note « discrète » qui fut caractéristique de la physionomie du maître[1].

Octave Gréard fut universitaire jusqu'aux moelles; il eut de sa caste les qualités les meilleures, mais aussi les infirmités. Passionné pour l'étude, travailleur acharné, d'une correction froide, mais irréprochable, dans l'exercice de ses hautes fonctions, son culte pour l'institution universitaire fut, selon la tradition de la maison, exclusif et étroit. Identifié, pour ainsi dire, avec l'Université, il n'admettait guère qu'en dehors d'elle il se pût faire quelque chose de grand et d'utile en matière d'enseignement national. S'il souhaite de voir se créer un « puissant enseignement libre qui modérerait le mouvement de centralisation administrative de l'instruction publique qui dans les mauvais jours peut devenir un instrument dangereux », c'est à la condition toutefois que cet enseignement reste fidèle à l'esprit, à la tradition, et s'il se peut, sous le contrôle de l'Université. Les Facultés libres n'eurent jamais ses sympathies. L'inspiration de Gréard se retrou-

1. M. P. Bourgouin. *Gréard, un moraliste éducateur.* Préface par Léon Bourgeois, avec portrait. In-12 de VIII-386 pages. Paris, Hachette, 1907.

verait, paraît-il, dans le dernier livre qu'Henry Michel, son disciple de prédilection, écrivit avant de mourir sur, ou pour mieux dire, contre *la loi Falloux*. C'est plutôt fâcheux pour un homme dont on a tant vanté la modération et la largeur d'esprit.

Selon l'usage encore des universitaires graves et amis de la vertu, Gréard, après avoir perdu la foi chrétienne, professa une admiration profonde pour la doctrine et les hommes du jansénisme ; nul ne fut plus *Portroyaliste* que lui. L'histoire de Port-Royal, de Sainte-Beuve, était un de ses livres de chevet. Ce que pareil état d'âme suppose de préventions, de malveillance systématique à l'égard de l'Église et de l'orthodoxie, du catholicisme sans épithète, il est bien superflu de le dire ici. Mais, il est juste de le reconnaître, le bon goût de Gréard l'empêcha de se montrer jamais agressif. La religion qu'il aurait voulu conserver comme facteur de l'éducation n'était guère sans doute qu'un vague déisme ; la neutralité qui va à mettre Dieu hors de l'école ne semble pas avoir soulevé de sa part une réprobation quelconque ; mais du moins il sut se garder des attaques ouvertes contre les croyances. C'est un mérite à l'époque où il vécut et dans la situation qu'il occupa.

Brillant normalien, camarade et ami de cœur de Prévost-Paradol et de Sarcey, Gréard entrait dans l'enseignement au début de l'empire ; mais il ne s'attarda pas longtemps dans le professorat; il fit presque toute sa carrière dans les postes les plus enviés de l'administration universitaire. Dès 1864, Duruy le nommait inspecteur de l'enseignement primaire de la ville de Paris et du département de la Seine. C'est là peut-être qu'il donna le mieux sa mesure comme « moraliste éducateur ». Le triste état où se trouvaient alors les écoles populaires éveilla en lui une vocation qu'il ne soupçonnait pas auparavant. C'est en voyant, dit-il, grouiller dans une espèce de grange-classe plus de cent cinquante enfants qu'on y instruisait par des procédès très défectueux que « j'ai été pris, pour l'enseignement primaire, d'une passion que les transformations si profondes qui se sont accomplies depuis ce moment n'ont pas éteinte ». Pendant quinze années, Gréard consacra à la réorganisation de l'instruction primaire toutes les ressources de sa belle intelligence et d'une activité prodigieuse. L'enseignement mutuel fonctionnait encore dans la plupart des écoles ; il le supprima; il créa le certificat d'études primaires et obtint du Con-

seil municipal la fondation des écoles normales d'instituteurs et d'institutrices; chose assez étonnante, la ville de Paris n'en avait pas eu jusqu'alors. Les nombreuses instructions que Gréard adressait à son personnel sous forme de circulaires témoignent tout à la fois d'un zèle ardent et d'un parfait bon sens. Il s'efforce surtout d'inculquer dans les esprits ce principe, si élémentaire et si méconnu, que le but de l'école primaire est, non pas d'enseigner aux enfants tout ce qu'il est possible de savoir, mais seulement en chaque matière ce qu'il n'est pas permis d'ignorer. Le souci de l'éducation morale inspire à Gréard des paroles qui le feraient traiter aujourd'hui de réactionnaire et de clérical : « Le respect de Dieu, le sentiment des devoirs envers la patrie, l'amour des parents, le culte de la vérité et de la justice, l'effort sur soi-même sont des vertus qu'il est facile d'exercer chez l'enfant, en le tenant toujours en éveil sur ses actions et sur les motifs qui les ont déterminées, en excitant sa conscience et sa volonté au bien... »

La biographie insinue ici une comparaison entre ce qui fut et ce qui est. Gréard, dit-elle, insuffla quelque chose de son âme à ceux qui eurent le bonheur d'être formés par lui... « Il y eut une génération héroïque parmi les instituteurs et les institutrices de Paris... Pendant la durée du siège, par exemple, la plupart pratiquèrent de véritables vertus de dévouement, d'abnégation... » Aujourd'hui, il n'en va pas tout à fait de même ; assurément il y a quelque chose de changé dans la mentalité des « primaires ». Ils entendent et ils goûtent d'autres leçons. Hervé a remplacé Gréard.

Quelques mois avant sa mort, épouvanté du mouvement qui se dessinait parmi les instituteurs, Gréard s'apprêtait, paraît-il, à écrire « un grand article de doctrine qui pût dégager l'école des compromissions fâcheuses. Il espérait ainsi encourager, raffermir les bons esprits et ramener les faibles égarés par la passion. » C'est à propos du livre de M. Rambaud sur Jules Ferry qu'il méditait cette exhortation suprême. Il n'eut pas le temps de mettre son projet à exécution, et cela vaut peut-être mieux pour sa gloire. On a toujours l'air un peu ridicule à vouloir arrêter le torrent, quand on applaudit aux gens qui détruisent les digues. Ami et collaborateur de Jules Ferry et de Goblet, Gréard a sa part de responsabilité dans cette œuvre de laïcisation à outrance de l'enseignement public qui devait aboutir au dévergondage dont

on s'effraye aujourd'hui. Les hommes qui ont mis la religion hors de l'école primaire, et plus encore hors de l'école normale, n'ont pas le droit de s'étonner que l'anarchie, l'antipatriotisme, les doctrines de désordre et de violence s'y soient installés à sa place. Leur surprise a quelque chose de naïf, pour ne pas dire de comique. Elle rappelle Waldeck-Rousseau protestant un jour contre l'application faite par son successeur de sa loi contre les congrégations; à quoi Combes ripostait : On a mauvaise grâce à rejeter les conséquences des principes que l'on a soi-même proclamés.

Pendant près d'un quart de siècle, 1879-1902, Octave Gréard remplit la charge de vice-recteur de l'Académie de Paris ; il était après le ministre le premier personnage de l'Université. S'il fallait juger de la vie et de la fécondité d'une institution par le nombre et la grandeur des changements accomplis, à aucune période de son histoire l'enseignement public n'eût été plus vivant ni plus fécond. L'enseignement secondaire en particulier est dans un perpétuel devenir ; il va de métamorphoses en révolutions; son dernier avatar date de 1902 ; et, cette fois, la transformation est telle qu'il est bien impossible de le reconnaître et bien difficile de s'y reconnaître. Par sa fonction même, Gréard se trouvait engagé dans le mouvement; fortement attaché à la culture classique, il avait d'autre part le sentiment très net des nécessités de son temps. Il se montra très résolument opposé à la réforme de 1886, et guère moins à celle de 1890. Selon lui, la solution du problème ne devait pas être cherchée dans l'adjonction aux programmes anciens des disciplines nouvelles exigées par le progrès des sciences et les transformations sociales. A ce compte, ces malheureux programmes seraient toujours des « fourrés encyclopédiques » où étoufferait la jeunesse. Il fallait entrer résolument dans la voie de la division du travail, c'est-à-dire organiser des enseignements multiples et divers, répondant à la diversité des aptitudes intellectuelles et des besoins sociaux.

Telle fut en effet l'idée fondamentale dont on s'inspira en 1902 ; idée juste en soi et conforme à la nature des choses, mais qui a été faussée dans l'application par une manie d'uniformité qui méconnaît cette même nature. Gréard prévoyait que la nouvelle institution amènerait « la ruine du grec, et ferait courir de grands risques à l'étude du latin », et cette perspective lui faisait éprouver une sorte d'angoisse. Il s'en expliqua avec beaucoup de fran-

chise et de chaleur dans le Conseil institué pour préparer la réforme; mais le respect des formes administratives l'empêcha de pousser plus avant son opposition à l'encontre du ministre Leygues, beaucoup plus soucieux de suivre le courant venu du dehors que de défendre les lettres classiques.

Une des grandes œuvres universitaires qui marquèrent le rectorat de Gréard fut la construction de la nouvelle Sorbonne ; nulle peut-être ne l'intéressa davantage. L'aménagement d'un pareil édifice, la distribution des locaux entre les services si nombreux et si variés qu'il fallait y installer suscitait des problèmes que la compétence des architectes était par elle-même impuissante à résoudre. De l'avis unanime des intéressés, la nouvelle Sorbonne doit beaucoup à Gréard. Son action personnelle sur l'enseignement des Facultés est toutefois malaisé à définir. Il semble bien que, sur ce terrain, le rôle de Gréard fut celui d'un administrateur correct et appliqué plutôt que d'un initiateur entreprenant et puissant.

Il en va autrement en ce qui concerne l'enseignement secondaire des jeunes filles. On sait sous quelle inspiration détestable fut entreprise une institution excellente en elle-même. L'historiographe ne manque pas de glorifier à ce propos M. Camille Sée, l'auteur de la loi sur les lycées et collèges féminins. « Il la soutint par des vues généreuses et sages sur l'affranchissement moral de la femme. » — Affranchissement de qui et de quoi? Il suffit pour le savoir d'entr'ouvrir le gros livre où M. Sée a réuni ses rapports et ses discours. C'est à chaque page que l'honnête israélite déclare qu'il s'agit, avant tout et par-dessus tout, de briser la servitude que la religion et le prêtre catholique font peser sur les femmes. Grâce à l'enseignement universitaire, les hommes sont libres penseurs; il faut donner aux filles le même enseignement, moyennant quoi il y aura parfait accord entre mari et femme. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, voilà l'idée qui a fait surgir de terre ce qu'on appela dès le début l'aile féminine de l'Université.

Octave Gréard en fut un des ouvriers les plus empressés et les plus actifs. Il semble bien que le distingué vice-recteur ait réservé pour cette partie de son administration le meilleur de sa sollicitude et de ses veilles studieuses. Il ne se contentera pas de donner ses soins à l'organisation de l'école de Sèvres et des premiers lycées de Paris, ainsi qu'au recrutement et à la forma-

tion du personnel, il consacrera ce qu'il a de loisirs à la publication d'ouvrages spéciaux : *L'éducation des femmes par les femmes. Lettres de Madame de Maintenon. Essai sur l'éducation des femmes, de Mme de Rémusat*; ces deux derniers accompagnés d'une ample introduction, où il expose des pensées personnelles très justes avec un accent de conviction un peu froid, mais néanmoins pénétrant et persuasif. Ce sont les leçons d'un sage aimable, à l'esprit fin et à l'élocution facile, abondante, sans beaucoup de relief. Gréard a été prodigue de cette littérature pédagogique et morale; en dehors de ses traités pour les filles, il en a rempli un nombre incalculable de circulaires, d'instructions, de mémoires, de rapports qui lui ont fourni la matière de quatre volumes sous le titre imprécis de *Éducation et Instruction*. Ajoutez-y sa thèse de doctorat sur la *Morale de Plutarque*, puis un volume sur son ami Prévost-Paradol et un autre sur Edmond Schérer; c'est croyons-nous toute l'œuvre écrite d'Octave Gréard, suffisante pour lui assigner une place parmi les astres de moyenne grandeur au firmament universitaire et académique.

*
* *

La mode est aux collections. M. Compayré collectionne les *Grands éducateurs*. Le catalogue comprend à l'heure qu'il est douze noms, qui servent de titres à autant de petits volumes, tous pareils de format et d'étendue. C'est l'égalité dans la gloire. Sur ces douze volumes onze sont sortis de la plume féconde de M. Compayré. C'est à l'étranger qu'il est allé chercher la plupart de ses grands hommes; il a écrit, en effet, dans un de ses manuels scolaires, que la France n'a pas d'éducateurs de la taille des Pestalozzi et des Froebel. Celui qui vient aujourd'hui enrichir la collection est un Suisse. Et à ce propos M. Compayré se plaît à répéter que la Suisse est « la terre sainte de la pédagogie, la patrie des éducateurs ». Songez donc, elle a produit « le Genevois Rousseau, et le Zurichois Pestalozzi ». Encore que « le Fribourgeois Girard » ne soit pas de la taille des deux géants, ses compatriotes, cependant ce « Socrate chrétien »... n'en mérite pas moins de prendre place parmi les grands éducateurs[1].

1. Gabriel Compayré. *Les Grands Éducateurs : le P. Girard et l'Éducation par la langue maternelle*. In-12 de 116 pages. Paris, Delaplane.

Le P. Girard (1765-1850) naquit et vécut à Fribourg; il était le cinquième enfant d'une famille qui en comptait quinze. (M. Compayré nous le dit quatre fois dans les deux premières pages.) Élevé par les Jésuites, « qui ne lui apprirent rien qu'un peu de latin, par de mauvaises méthodes », il se fit cordelier et dirigea une école dans sa ville natale. Ses principaux ouvrages sont : *De l'enseignement régulier de la langue maternelle*, puis le *Cours éducatif*, qui n'a pas moins de quatre volumes. C'est là qu'il faut aller chercher les idées de Girard en pédagogie, car de son œuvre scolaire, il ne reste rien; elle ne dura pas même autant que lui.

Le P. Girard vise l'éducation plus encore que l'instruction, et l'instrument principal, à peu près unique, de l'une et de l'autre, c'est l'enseignement de la langue maternelle, laquelle se trouve être la langue française. Dans l'enseignement même de la langue, le moins possible de règles abstraites ; il faut procéder comme la nature; on marche d'abord, on applique les lois de l'équilibre; on ne les déduit et on ne les formule que d'après la pratique elle-même; ainsi des règles du langage. Comme ressorts de l'éducation, Girard préconise la bonté, la gaieté, la bonne humeur, l'émulation; il proscrit, ou peu s'en faut, les punitions. Au demeurant, passionné pour l'éducation, il ne la distingue pas de l'instruction; car, selon lui, la nature est bonne; on n'est mauvais et vicieux que parce qu'on est ignorant. Éclairez l'intelligence, vous rectifiez la volonté. La vérité scientifique devient ainsi la base de la morale, et le système a son expression dans la formule fameuse : ouvrir des écoles, c'est fermer les prisons.

On ne voit pas bien qu'il y ait en tout cela rien qui mérite les honneurs du Panthéon. Toutefois le P. Girard eut de la vogue; les circonstances y furent bien pour quelque chose. Grâce à la Révolution, tout était à faire en matière d'enseignement et d'éducation; des institutions du passé il ne restait que des ruines. L'école de Fribourg eut du succès; elle compta jusqu'à quatre cents élèves ; il faut dire que le P. Girard avait eu assez de crédit pour faire décréter par le gouvernement cantonal l'obligation scolaire, avec sanctions formidables contre les parents récalcitrants. Si les Jésuites en eussent fait autant, je crois bien que M. Compayré aurait eu pour eux plus d'anathèmes et de sarcasmes que d'éloges.

Ces pauvres Jésuites ont en effet le malheur de ne pas plaire à

M. Compayré; manifestement la pensée du Jésuite l'obsède; il faut qu'il parle du Jésuite, alors même que le Jésuite n'a rien à voir dans les affaires qui l'occupent. Je crois bien que, s'il avait à traiter du reboisement des montagnes ou de la protection du gibier, M. Compayré trouverait encore le moyen de dire quelque chose de désobligeant à l'adresse des Jésuites. Ils ne pouvaient manquer d'apparaître à travers la vie et l'œuvre du P. Girard, pour le persécuter, naturellement. Je ne résiste pas au plaisir de cueillir une perle; celle-là aussi mériterait d'entrer dans une collection.

En 1823, l'évêque de Lausanne, Mgr Jenny se vit obligé de censurer les méthodes du P. Girard. M. Compayré écrit à ce propos : « L'évêque de Lauzanne était l'instrument des Jésuites et de leurs amis. Il suffit, pour en être convaincu, de lire le passage de sa lettre où il s'en défend : « Les Révérends Pères Jésuites sont « absolument étrangers à la détermination que nous avons prise... » Que dirait M. le recteur de l'Académie de Lyon, si un homme qui aurait le tort de n'être pas de son avis en toute chose, un prêtre, un jésuite, par exemple, se permettait à son égard ce procédé de dialectique : La preuve que ceci est vrai, c'est que vous le niez.

Le P. Girard était prêtre et religieux, malheureusement d'une orthodoxie très douteuse, très détrempée dans le philosophisme du dix-huitième siècle. L'idée directrice de sa pédagogie, on l'a vu, est empruntée à Rousseau ; son catholicisme était celui du vicaire savoyard; il ne faut donc pas s'étonner qu'il ait eu des ennuis avec l'autorité ecclésiastique, et même que le *Cours éducatif* ait été, sur le rapport d'Ambroise Rendu, repoussé par le Conseil royal de l'Instruction publique de France, en 1848.

Mais c'est précisément l'indépendance d'esprit du moine fribourgeois vis-à-vis du dogme et de la hiérarchie catholique qui lui a valu de trouver grâce aux yeux de M. Compayré. Chaque fois qu'il croit son héros en désaccord avec l'Église, le biographe se fait un devoir de lui décerner un bon point. Ce n'est pas toujours de façon très heureuse. On pourrait même cueillir dans ce tout petit livre une demi-douzaine de distractions assez fortes. Je livre à l'admiration du lecteur la phrase suivante : « En matière d'éducation, ils (les royalistes français émigrés) favorisaient l'ordre des Trappistes qui, ministres d'un Dieu terrible, se proposaient pour but de briser la volonté humaine, tandis que Girard... » On a le droit d'être ignorant des choses religieuses, fût-on d'ailleurs

homme d'esprit et de savoir; mais alors il faudrait éviter d'en parler à tout propos.

*
* *

Horace Mann[1], lui, était citoyen de la grande République américaine. « Mann, nous dit M. Compayré en nous le présentant, n'a pas travaillé seulement pour sa propre patrie. Il a agi pour l'humanité tout entière, et surtout pour l'humanité devenue républicaine... Il a travaillé pour la République... quand il disait : Dans une République l'ignorance est un crime ! »

Voilà un début un peu bien grandiloquent. Il est assez dans la note du sujet. Horace Mann fut auprès de ses compatriotes un apôtre de l'instruction et de l'éducation, beaucoup plus qu'un éducateur au sens propre du mot. Esprit ardent et enthousiaste, quelque peu illuminé, il passe la meilleure partie de sa vie à prêcher aux Américains encore frustes la nécessité de créer des écoles et de s'instruire. Secrétaire du bureau d'éducation de l'État de Massachussets pendant douze ans (1837-1848), il parle, écrit, fait des conférences ; il porte partout la bonne parole, qu'on ne vient pas toujours écouter avec beaucoup d'empressement. Il lui arrive d'avoir un auditoire composé de trois dames. Rien ne l'arrête, ni ne le décourage. Sa philosophie est plutôt simpliste, sa religion ne va pas plus loin que la croyance en Dieu, à l'âme et à la vie future; il ne veut pas d'enseignement confessionnel à l'école publique, chose raisonnable et nécessaire en un pays où les sectes religieuses pullulent; ses idées pédagogiques sont... américaines : liberté, pas de récompenses, pas de punitions, coéducation des sexes, etc. Par-dessus tout, beaucoup de générosité et d'élévation de sentiment. M. Compayré le peint dans une belle page où se détachent en relief les nobles qualités de ce caractère, mais qui en laisse entrevoir aussi les insuffisances :

« L'intelligence proprement dite, l'intelligence qui raisonne, qui analyse, qui conclut froidement et sèchement, n'était pas l'affaire de Mann. Il subordonnait résolument l'être de raison à l'être de sentiment. Et c'est là précisément qu'il faut chercher le secret de sa force, de la puissance souveraine que son éloquence

1. Gabriel Compayré. *Les Grands Éducateurs. Horace Mann et l'École publique aux États-Unis.* In-12 de 122 pages. Paris, Delaplane.

inspirée exerça sur ses contemporains. Il a été avant tout un homme de cœur, qui s'abandonne aux instincts d'une noble nature, qui sent avant de penser, et dont les sentiments gonflés de sève, débordent et s'épanouissent, pleins de vie, de jeunesse et de fraîcheur. Quelle distance entre cette âme sensible, sentimentale même... et les intellectuels de notre temps, dont la critique dissolvante ruinerait, si on les écoutait, la foi de l'humanité et ses aspirations éternelles ! Comme il eût souffert.., s'il avait pu connaître à quelle frénésie de négations aboutit, chez quelques-uns des hommes venus après lui, l'abus de l'esprit d'analyse ! On analyse l'idée de patrie, et le patriotisme s'effondre pour faire place aux chimères de l'internationalisme. On analyse l'idée de propriété, et l'on conclut au collectivisme. On analyse l'idée de Dieu et l'on devient athée. On analyse l'idée de la famille, et il y a des fils indifférents et ingrats. On analyse l'idée du devoir, et la loi morale n'est plus qu'un mot vide de sens... »

Mann eut la consolation de voir son apostolat porter des fruits ; ses compatriotes finirent par prêter l'oreille à ces prédications enflammées ; les écoles se multiplièrent, non seulement à Boston, la ville savante de l'Union, non seulement dans le Massachussets, mais jusque dans les États demeurés jusqu'alors les plus réfractaires.

Il y a toutefois une autre phase moins brillante dans la vie de ce « grand éducateur », celle où il passe de la théorie à la pratique. C'est d'ailleurs l'écueil de la plupart de ces illustres maîtres en pédagogie, qui ont, entre autres mérites, celui de ne pas appartenir à l'Église catholique. Mann la détestait de toute son âme. En général, ces gens-là ont parlé et écrit sur l'art d'élever les enfants sans avoir, comme on dit, jamais mis la main à la pâte. Une fois aux prises avec les réalités scolaires, toute leur sagesse est mise en déroute. Pestalozzi, l'incomparable Pestalozzi, en est un des plus mémorables exemples. Le fameux institut d'Yverdon, où il s'efforçait d'appliquer ses méthodes, ne tarda pas, sous sa direction, à présenter l'image de la légendaire cour du roi Pétaud. Horace Mann ne fut guère plus heureux dans son collège d'Antioche, sur lequel ses admirateurs et lui-même comptaient pour changer la face de la terre. On y essayait résolument les vues larges et libérales du maître, y compris, chose curieuse, la délation ; les élèves étaient appelés à prendre part au gouvernement

de la maison; garçons et filles recevaient les mêmes leçons et partageaient les mêmes exercices. Tout le dévouement de Mann ne put empêcher l'œuvre de sombrer; il mourut à la peine, le 2 août 1859. Après lui, l'établissement se releva, et les institutions scolaires de l'Union américaine se développèrent merveilleusement, grâce à l'impulsion reçue de lui et en s'inspirant des idées dont il avait été l'initiateur.

* * *

Voici deux traités de pédagogie de valeur inégale. Il ne m'en coûte pas de reconnaître que celui de M. Compayré est supérieur à celui de Mlle Wagner, pour la précision, la clarté, l'ordonnance des matières, la bonne tenue du discours, voire même la disposition typographique, excellente dans son livre, tandis qu'elle laisse beaucoup à désirer dans l'autre[1]. J'ai sérieusement admiré et goûté la première partie, celle qui traite de l'éducation intellectuelle. M. Compayré possède comme personne la littérature du sujet, sauf le compartiment catholique qui semble ne pas exister pour lui; sa mémoire et ses fiches lui fournissent en abondance des textes bien choisis qui viennent à point s'intercaler dans des développements conduits d'une main sûre. Je remarque la même méthode et la même profusion de citations dans le *Cours de pédagogie* : un tel a dit ceci, un autre a dit cela. Seulement cela fait l'effet de matériaux entassés sur le chantier plutôt que d'une construction ordonnée et solide. Il semble bien d'ailleurs que nous n'ayons guère ici que des canevas ou peut-être des résumés de conférences adressées à des institutrices chrétiennes. La doctrine et les bonnes intentions n'y manquent pas, non plus que les imperfections et les lacunes inhérentes à ce genre de publications.

M. Compayré, lui, se meut avec aisance au milieu de toutes les autorités dont il s'environne. Il ne s'en laisse point imposer par les théoriciens aventureux, les novateurs téméraires et les utopistes malfaisants. Son culte pour Pestalozzi ne l'empêche pas de

1. G. Compayré. *L'Éducation intellectuelle et Morale*. In-12 de x-456 pages. Paris, Delaplane.

Mlle Wagner, rédacteur à l' « École française ». *Cours de pédagogie théorique et pratique*. In-12 de IV-370 pages. Paris, Lyon, Vitte, 1907.

qualifier sa pédagogie de « confuse et de désordonnée ». Il se moquera, avec le docteur Maurice de Fleury, de la psychologie d'autrefois qui distinguait dans l'âme humaine des facultés distinctes, mémoire, jugement, volonté; mais il donnera ensuite, dans une série de chapitres, d'excellentes leçons sur la manière de développer la mémoire, d'exercer le jugement et de fortifier la volonté; il réhabilite les exercices de mémoire si démodés de nos jours; l'émulation, les récompenses, les punitions, la discipline, tous ces ressorts de l'éducation que d'autres relèguent dédaigneusement au musée des antiques. M. Compayré en précise la valeur et l'usage avec un lumineux et ferme bon sens. L'habitude de trouver mal *a priori* tout ce qui porte l'empreinte religieuse et cléricale lui aura inspiré des traits malicieux contre telle règle de la pédagogie chrétienne ou telle pratique familière à nos écoles ou à nos collèges; mais la réflexion et l'expérience lui en ont montré l'utilité et il n'hésitera pas à les préconiser. La même chose est arrivée à bien d'autres. Combien, après avoir daubé les maîtres chrétiens, se sont mis ensuite, sans le dire, à faire comme eux ! En revanche, je crois que tous les maîtres auraient à prendre dans les leçons de M. Compayré, tout au moins dans celles où il expose l'art difficile de faire sa classe, de se mettre au niveau de ses élèves, de les intéresser, de les interroger, de parler autant et pas plus qu'il ne faut.

Malheureusement, il n'en va plus de même quand on aborde la seconde moitié de l'ouvrage, celle qui traite de l'éducation morale. La République s'en remet à ses instituteurs de faire l'éducation morale des nouvelles générations. Avec la formation qu'elle leur donne à eux-mêmes, les moyens et la méthode dont ils disposent, et surtout l'état d'esprit où se trouvent la plupart d'entre eux, il y a bien quelque bouffonnerie à leur confier pareille tâche. On serait tenté de rire si ce n'était navrant. Aussi M. Compayré laisse-t-il dès son entrée en matière percer un embarras qui ressemble à de l'angoisse : « ... L'état particulier de la société moderne multiplie les obstacles et ajoute aux difficultés de l'éducation morale... Le déclin des croyances surnaturelles fait dans les consciences un vide troublant. L'enseignement laïque de la morale entend ne demander qu'à la raison seule ses principes et ses lois. C'est là une entreprise redoutable et vingt-cinq ans d'expérience n'en ont pas encore démontré définitivement le suc-

cès... Qu'on y prenne garde, si par la négligence, par défaut de zèle et de conviction de ceux qui sont chargés de la mener à bien, l'entreprise venait à échouer, ce serait la faillite de l'esprit laïque, un désastre moral, un aveu grave d'impuissance qui se retournerait contre l'école laïque elle-même. »

M. Compayré va donc s'évertuer pour leur montrer comment ils doivent s'y prendre pour enseigner la vertu aux enfants. D'abord il n'est pas nécessaire d'asseoir la morale sur une doctrine philosophique pas plus que sur une croyance religieuse. Un éducateur n'a que faire de métaphysique; « il n'a pas besoin de prendre parti entre le matérialisme et le spiritualisme... Le pédagogue n'a pas à se demander s'il y a une âme, une substance immatérielle qui soit le principe des mouvements cérébraux... » (P. 33, 53.) C'est, il est vrai, à propos de l'éducation intellectuelle que l'on fait cette déclaration; je n'ai garde d'en extraire plus qu'elle ne contient. M. Compayré se met en face de la réalité : Parmi les maîtres chargés de l'enseignement dans les écoles, il y a des matérialistes, et des plus épais. Qu'à cela ne tienne; ils peuvent quand même aider la nature dans la formation de l'esprit de leurs élèves. Ils pourront pareillement leur enseigner la morale; car « elle n'a rien à voir avec les discussions des philosophes sur le vrai principe de la morale ». (P. 237.) Il n'y a pas d'ailleurs de morale naturelle, la loi écrite au fond de la conscience est une chimère des « idéalistes » qui adhèrent « au dogme d'une âme toute faite dès la naissance », — circonlocution élégante pour désigner les chrétiens; — la morale se fait, peut-être par des conventions, en tout cas par l'usage, et se transmet par l'enseignement. C'est du moins ce qui me paraît ressortir des laborieuses explications de M. Compayré, combinées avec les affirmations de ses auteurs, Herbert Spencer, Renouvier, etc. : « L'hérédité ne fournit à l'homme naissant aucune détermination fixe des actes bons et mauvais. Cette détermination ne deviendra possible que grâce aux exemples, aux leçons de ses parents et de ses maîtres. » (P. 245.) Traduisons en langue vulgaire : Il n'y a pas dans l'âme humaine de distinction innée ou transmise par hérédité entre le bien et le mal; cette distinction a été établie par l'usage et on l'enseigne aux enfants comme les règles du savoir-vivre.

Et de la loi morale ainsi entendue, avec cette base et cette ori-

gine, il faut pourtant faire sortir l'obligation, la notion du devoir. On s'y efforce ; avec quelle conviction, quelle sincérité ? la question est indiscrète, sans doute. N'insistons pas. Mais on s'abuse étrangement, si l'on s'imagine, avec ces raisonnements tortueux, dissimuler aux yeux prévenus et intéressés de nos instituteurs le vide, le néant sur lequel on élève l'obligation morale. Ne serait-il pas plus habile, en même temps que plus loyal, de conclure comme Vessiot, un universitaire lui aussi et un libre penseur : « De tout ce travail attristant de démolition et de cette tentative avortée de reconstruction, nous ne voulons retenir qu'une chose..., c'est un aveu formel d'impuissance à créer l'obligation morale en dehors de la croyance en Dieu. » (*Pages de Pédagogie*, 1895, p. 338.)

*
* *

Voici un livre de poids qui nous arrive de Belgique : 750 pages grand in-8° et 365 illustrations, exactement autant que de jours dans les années qui ne sont pas bissextiles. Il a pour titre : *Méthodes américaines d'éducation générale et technique*[1]. Mais il y est question d'éducation technique beaucoup plus que d'éducation générale, ce qui n'a rien d'étonnant, l'auteur étant lui-même, comme il est dit à la suite de son nom, *Conservateur du musée provincial de l'enseignement technique du Hainaut et Directeur de l'École industrielle provinciale supérieure de Charleroi.*

M. Omer Buyse est admirateur enthousiaste du système pédagogique adopté aux États-Unis et des effets qu'il lui attribue : « C'est vers la formation du type de vigueur que tend l'éducation familiale et scolaire américaine. Dès le jeune âge, l'enfant est bien différent des nôtres. Nous voulons, nous, des enfants obéissants, disciplinés ; les Américains veulent avant tout des jeunes gens d'initiative, indépendants, confiants en eux-mêmes... Dans les familles, à table, en promenade, ils n'ont pas l'allure timide ou réservée des nôtres ; ils ont le verbe haut, le ton franc... A l'école on a l'impression que l'élève conduit le maître ; les jeunes Yankees n'ont pas l'attitude humble ou servile de nos enfants vis-à-vis de ceux qui les instruisent. Ils sont déjà personnels et volontaires... »

1. Paris, Dunod et Pinat. Charleroi, Musée provincial de l'Enseignement technique.

— Et les nôtres, donc ! Mais les petits Américains le sont encore davantage. Ne leur envions pas trop leur supériorité.

Quant à l'idée maîtresse dont s'inspire la pédagogie américaine, M. Buyse la résume et la caractérise à peu près ainsi : « Apprendre en agissant, *learning by doing*... L'acte physique précède ou accompagne l'acte de la pensée ; les branches d'enseignement les plus abstraites pour nous sont présentées sous des formes matérielles et concrètes et nécessitent, pour être assimilées, aussi bien l'habileté des mains que la vivacité de la pensée ; la géographie est une manipulation ; la littérature scolaire est un travail de laboratoire, car elle s'associe intimement avec le dessin et le modelage ; la forme supérieure de l'action, les travaux manuels, universellement pratiqués dans les écoles, sont des exercices de résistance morale ; tout l'enseignement allie l'effort physique, musculaire, à l'assimilation des idées. »

La copieuse illustration du volume n'est autre chose que le commentaire par l'image de cette théorie pédagogique ; on y voit perpétuellement les écoliers petits ou grands, filles ou garçons, non pas assis sur leurs bancs et écoutant une leçon, mais occupés à quelque besogne où la main a le principal rôle ; ils font du dessin ou du modelage, ils pétrissent l'argile, sculptent le bois, forgent le fer ; ils fabriquent des chandelles, de la toile, du sucre ; ils font tous les métiers. Cela est charmant, et c'est de quoi rendre nos écoliers jaloux. Mais, sans doute, tout le temps de la classe n'est pas employé à ces divertissements. Les règlements témoignent qu'on réserve des heures pour apprendre même la grammaire et, je pense, autrement qu'avec les mains.

Quelque opinion que l'on se fasse sur la valeur éducative des travaux manuels, ils ne peuvent être, en dehors de l'éducation professionnelle, autre chose qu'un agréable et utile passe-temps. Le beau livre de M. Buyse laissera peut-être à quelques-uns de ceux qui le feuilletteront cette impression que l'école américaine donne à l'accessoire la place du principal, ce qui, assurément, ne serait pas conforme à la vérité.

Au surplus, c'est la description de quelques établissements spéciaux qui nous est donnée ici, et on prend soin, très judicieusement, de nous mettre « en garde contre des généralisations hâtives, surtout en matière d'éducation. Ni l'Amérique, ni ses habitants, ni ses écoles, ne peuvent se définir par des généralités. » Et donc,

il ne faudrait pas entendre en un sens « général » une affirmation comme celle-ci à propos de l'Amérique : « Dans les écoles élémentaires et secondaires, les pauvres et les riches s'asseyent sur les mêmes bancs, sont l'objet des mêmes soins, de la même affection et sont placés sur un pied d'égalité de considération. »

C'était là, en effet, le rêve d'Horace Mann ; la *Common School* devait, selon lui, réunir tous les enfants sans distinction de rang ni de fortune ; « ne pas envoyer ses enfants à l'école publique, sous prétexte qu'on est riche et qu'elle est ouverte gratuitement à tous, cela lui paraissait être une *trahison* envers la démocratie ». Mais, ajoute M. Compayré, ne laissons pas croire cependant que ce progrès soit achevé et que les États-Unis, plus heureux que la France, soient parvenus à réaliser la fusion complète dans l'école publique des enfants de toute condition sociale. M. Harper, écrivait en 1899 : *Dans les grandes cités tout au moins, l'école publique est désavouée, abandonnée par presque tous ceux qui ont le moyen de le faire* ; *elle reste l'école des pauvres seulement*[1].

C'est que, pour être Américain, on ne cesse pas d'être homme. D'un côté comme de l'autre de l'Atlantique tout le monde crie l'égalité, mais, pratiquement, personne n'en veut.

*
* *

On ne revient pas des États-Unis sans faire une visite au Canada. Aussi bien nous est-il arrivé des rives du Saint-Laurent un document officiel qui n'est certes pas sans intérêt au point de vue qui nous occupe. C'est le *Rapport du surintendant de l'Instruction publique de la Province de Québec pour l'année* 1906-1907[2].

Voilà donc un pays où l'on parle français, et où le gouvernement ne fait pas la guerre à la religion et ne ferme pas les écoles catholiques. C'est le seul qui soit au monde.

La province de Québec est une sorte d'État jouissant d'une large autonomie, membre du Dominion Canadien qui lui-même s'administre en parfaite indépendance, sous le protectorat de la couronne d'Angleterre. L'élément français et catholique y domine dans la

1. *Horace Mann et l'École publique aux États-Unis*, p. 109.
2. Grand in-8 de xxix-516 pages. Imprimé par ordre de la Législature, par Charles Pageau, imprimeur de sa Très Gracieuse Majesté le Roi. Québec, 1908.

proportion de six contre un. Mais Français ou Anglais d'origine, catholiques ou protestants de religion, tous y jouissent de la même liberté et des mêmes droits. Il y a des écoles catholiques pour les catholiques et des écoles protestantes pour les protestants; mais l'idée n'est venue ni aux uns ni aux autres de chasser la religion de l'école pour y introduire la chimère de la neutralité. Les établissements publics sont à la charge des municipalités; le gouvernement les contrôle et les aide par des subventions, des encouragements et des récompenses. Il semble bien que ce soit là le régime qui sauvegarde le mieux tous les droits et tous les devoirs en matière d'éducation, sans en sacrifier aucun.

Dès la première page du *Rapport,* se présente le Conseil de l'Instruction publique; il se partage en deux comités, l'un catholique, l'autre protestant; l'honorable surintendant, M. Boucher de la Bruère est, de par sa fonction, président de l'un et de l'autre. Le comité catholique comprend quatorze archevêque et évêques; plusieurs pasteurs figurent dans le comité protestant.

Suit une revue des événements scolaires qui ont marqué l'exercice écoulé. Ce fut « l'année des cinquantenaires ». Trois écoles normales, deux catholiques, une protestante ont célébré leur jubilé. Cette dernière commence une nouvelle vie sous un nouveau nom; car elle vient de recevoir un capital de 10 millions de francs, plus une rente de 80 000 francs, ce qui lui permet de se transformer. De leur côté, les catholiques fondent trois nouvelles écoles normales confiées à trois communautés religieuses. Tous les ans se tient un congrès d'institutrices; cette année elles se sont réunies à Joliette, au nombre de 529, dont 150 religieuses. Trois grands instituts d'études industrielles et commerciales ont été créés à Montréal et à Québec. Le gouvernement se contente de leur conférer la personnalité civile et de leur assurer une subvention annuelle dont le total atteint 200 000 francs.

Encore quelques chiffres; c'est souvent ce qu'il y a de plus clair et parfois de plus éloquent.

Le nombre de maisons d'enseignement de tout genre dans la province de Québec, à la fin de 1907, est de 6 523, avec 2 639 instituteurs et 10 196 institutrices. Le nombre des garçons fréquentant les écoles s'élève à 187 366; celui des filles à 179 390, formant ensemble un total de 366 756 élèves, ayant à leur service 12 935 maîtres et maîtresses de tout degré. Les dépenses scolaires

s'élèvent approximativement au chiffre de 23 millions de francs, dont les neuf dixièmes sont supportés directement par les contribuables.

On remarquera l'énorme différence entre le nombre des instituteurs et celui des institutrices. Dans les écoles élémentaires, il n'y a pas plus de 60 hommes contre près de 6 000 femmes. Le chiffre total des maîtres dans les établissements catholiques atteint 1 320, grâce au personnel ecclésiastique et congréganiste. On voit que, au Canada, comme aux États-Unis, le service de l'enseignement surtout de l'enseignement primaire est presque abandonné aux femmes. Un jeune homme ne se fait pas volontiers instituteur. Voici d'après le Rapport, quelle serait à ce sujet l'opinion au Canada.

La prépondérance de l'élément féminin dans le personnel de l'enseignement public a des avantages et des inconvénients. S'il s'agit des enfants de six à douze ans, l'enseignement et surtout l'éducation donnée par une femme est préférable, même pour les garçons; mais passé cet âge, il leur faut une main virile. D'ailleurs, le garçon arrivé à sa douzième année ne va généralement plus à l'école dirigée par une femme; et s'il y va, c'est pour y perdre son temps. « Ce petit homme, malgré la meilleure volonté du monde, a une tendance à se révolter ou à se décourager de ce qu'il croit être une humiliation, et, dans de semblables dispositions, il lui est impossible de progresser d'une manière satisfaisante. Alors on le retire de l'école. »

L'enseignement primaire supérieur est donné dans 627 *écoles modèles* et 198 écoles académiques; l'éducation classique compte 19 collèges avec une population de 6 268 élèves et 624 professeurs. L'Université Laval, catholique, réunit dans ses deux sections de Québec et de Montréal 206 professeurs et 1 160 étudiants. Deux Universités protestantes ont ensemble un peu moins de professeurs et un peu plus d'étudiants.

Inutile d'accumuler les renseignements de ce genre; les innombrables tableaux qui remplissent le Rapport en sont prodigues. Ceux que je viens d'en extraire suffisent à montrer que, pour être restés fidèles à la religion des aïeux, les Canadiens français ne sont pas des partisans de l'obscurantisme. Proportionnellement au chiffre de la population qui n'atteint pas 2 millions, la province de Québec est beaucoup plus richement fournie d'établis-

sements scolaires de toute sorte que la France républicaine elle-même.

*
* *

On a bien souvent parlé, en ces dernières années, de la « faillite » de l'enseignement libre. Généralement, les peuples vaincus sont sévères pour les chefs qui ont subi la défaite : voyez comme sont traités en Russie Rodjetwenski et Stoessel. On ne songe pas à se demander si ceux qui se sont battus sont les vrais coupables et surtout les seuls coupables. La défaite, aussi bien que la victoire, se prépare dans le pays, en temps de paix; et quand une nation a fait tout ce qu'il faut pour être vaincue, l'issue des batailles est réglée d'avance. Quoi qu'il en soit, voici qu'une fois de plus, on nous rappelle que nous n'avons pas réussi. Les écoles de toute sorte, les collèges chrétiens, nés de la loi de 1850, n'ont pas répondu aux espérances que l'on avait fondées sur eux.

Nous devrions être les maîtres du pays et nous y sommes traités en parias et en esclaves. M. l'abbé Vallée fait cette triste constatation sous une forme humoristique. C'est le Persan de Montesquieu qui, revenu parmi nous, signale à son correspondant cette nouvelle bizarrerie de l'esprit des Français : « On dit que, depuis cinquante ans, les lois ont donné aux prêtres et aux dervis de ce pays une grande autorité sur les enfants; le nombre de citoyens que les ecclésiastiques et les moines ont formés y est prodigieux. Mais tu sauras, Ibben, que plus les disciples grossissent (c'est *en nombre* qu'on veut dire, sans doute), moins les maîtres ont de puissance ; les lois deviennent furieuses en France contre ceux qui furent pourtant maîtres de l'esprit des législateurs et des citoyens encore enfants[1]. »

De quelque nom qu'on l'appelle, l'échec est malheureusement certain. Quelle en est la cause ? Pour quelques-uns ce serait simplement l'erreur des maîtres religieux qui, au lieu de former des hommes trempés pour la lutte, n'auraient pensé qu'à s'environner d'élèves bien pieux et bien sages. Dieu sait quelles âpres récriminations ce thème a fournies. M. l'abbé Vallée se contente

1. Abbé F. Vallée, ancien élève de l'École des Carmes, licencié en théologie, licencié ès lettres : *De la préparation à la vie chrétienne dans les collèges religieux : Les Éducateurs*. In-12 de IV-136 pages. Paris, Beauchesne, 1907.

d'y faire allusion : « On a cru, dit-il, qu'il suffisait de créer autour de l'enfant et de l'adolescent une atmosphère de préservation, et dans l'écolier vivant alors paisiblement au sein de véritables sanctuaires, on n'a pas assez vu le jeune homme du lendemain jeté de gré ou de force dans la vie au grand air... »

Qu'il y ait là une part de vérité, je me garderais d'y contredire. Toutefois, M. l'abbé Vallée n'y insiste pas autrement, et très résolument il cherche la source du mal dans une erreur presque diamétralement opposée : « Le clergé enseignant, ose-t-il dire, s'est trop laïcisé ; sans se l'avouer, inconsciemment sans doute, il a donné dans ses préoccupations journalières et ses plus intimes pensées la première place, non pas à la formation chrétienne de la jeunesse, mais à la poursuite ardue des succès scolaires... »

Le point de vue n'est certes pas complètement nouveau ; on s'est fait cet aveu entre confrères ; mais je ne sache pas qu'on l'ait jusqu'ici formulé avec autant de franchise et de netteté que dans cet excellent petit livre.

D'après M. l'abbé Vallée, ce qui importe avant tout, c'est de nous guérir de l'erreur qui a causé notre insuccès ; car « pour former des chrétiens dans nos collèges religieux, il ne faut plus confier la jeunesse qu'à des éducateurs préparés à leur rôle et *décidés à faire, avant tout, œuvre de prêtres* ».

Comment les jeunes clercs doivent être choisis dès le séminaire, puis préparés pour leurs fonctions pédagogiques, par quels moyens on devra entretenir en eux l'esprit sacerdotal et par là même assurer l'efficacité de leur action, telles sont les questions traitées dans ces pages avec une indiscutable compétence, et une modération qui n'exclut pas la hardiesse, mais se garde de l'utopie.

Pour me servir d'une expression à la mode, les vues de M. Vallée m'ont paru çà et là particulièrement suggestives ; on pourra les contester ; toujours est-il qu'elles invitent à faire des réflexions et parfois un examen de conscience ; rien de plus utile à tous tant que nous sommes.

* * *

Parmi les causes de l'insuccès relatif de l'éducation chrétienne, il faut assurément placer le vice de nos institutions scolaires

elles-mêmes, qui ne ménagent aucune transition entre le régime du collège et celui de l'Université.

L'écolier d'hier protégé par une discipline et une surveillance nécessaire est l'étudiant d'aujourd'hui, émancipé de tout contrôle et sans autre frein que celui qu'il sait s'imposer à lui-même. Un changement si brusque de température n'est pas plus conforme aux règles de l'hygiène morale, qu'à celles de l'hygiène physique. En attendant l'heure, lointaine sans doute, où une organisation plus raisonnable prévaudra contre une routine funeste, il faut s'ingénier pour prémunir la pauvre jeunesse contre les dangers auxquels elle est exposée sans qu'il y ait de sa faute. L'éducation n'est pas finie à la sortie du collège; les prêtres éducateurs s'en rendent compte. De là ces œuvres multiples de forme, de caractère et de nom, patronages, Conférences, Cercles d'études, qui s'ouvrent à la jeunesse studieuse et où elle trouve tout à la fois une sauvegarde contre le mal et une préparation à la vie.

C'est pour cette jeunesse que M. Émonet a écrit un volume léger de poids, mais où il y a en abondance des choses que la jeunesse prise par-dessus tout, de la franchise, de la clarté, de la chaleur de cœur, de la vie, et pourquoi n'ajouterai-je pas de la grâce littéraire, un art de bien dire toujours précieux, mais combien plus quand il s'agit de dire aux gens leurs devoirs [1] !

On débute par une lettre de Saint François de Sales, — un morceau exquis — adressée au fils aîné de Sainte Chantal, Celse-Bésigne, au moment de son entrée à la cour, ou plutôt au service du Roi. Les conseils qu'elle renferme sont ceux du plus aimable et du plus raisonnable des Saints. En ce temps-là, le service du roi, c'était le service du pays et de la chose publique ; les fils de la noblesse l'embrassaient par tradition; c'était leur privilège et leur honneur. Aujourd'hui le roi n'est plus ; mais il y a le peuple soi-disant souverain ; pauvre souverain qui a beaucoup de courtisans et de flatteurs mais, si peu de serviteurs et d'amis ! Et nous voilà amenés au devoir social. Le devoir social, M. Émonet le prêche aux jeunes gens, et quelque peu aussi à leurs mères, avec des arguments et une éloquence qui n'ont vraiment rien de banal.

1. B. Émonet. *Les Devoirs du jeune homme*. In-12 de xviii-128 pages. Paris, Beauchesne, 1908. Prix : 1 fr. 25.

*
* *

Un professeur de l'Université, M. Sécheresse, a entrepris de réformer notre prononciation du latin, prononciation vicieuse et antiscientifique. Plusieurs de ses collègues se sont joints à lui, et il paraît que dans quelques lycées les jeunes élèves commencent à prononcer le latin d'une manière scientifique. J'ai eu l'occasion de parler ici de ce nouvel envahissement de l'érudition allemande; c'est un pas de plus dans ce que M. Albert Petit appelait naguère la *Conquête de la Sorbonne par les Germains*. Depuis lors nous est arrivé le programme complet de la réforme[1]. Elle est plus prétentieuse encore que ne le donnaient à entendre les articles de la *Revue universitaire*. Il ne s'agit point du tout d'adopter la prononciation italienne. On le fait déjà ici ou là, en s'imaginant que cela consiste à prononcer *Dominous* au lieu de *Dominus*, *Tchelis* au lieu de *Cœlis*, *inntennde* au lieu de *intende*. Soit dit en passant, cette prononciation pseudo-italienne dans une bouche française, avec la parfaite insouciance de l'accent tonique habituelle aux Français, est simplement un peu plus ridicule que la prononciation française, si barbare qu'elle soit. Mais les réformateurs ne s'en tiennent pas là ; les Italiens eux-mêmes ignorent les bonnes règles ; ils chuintent quand nous sifflons ; l'un ne vaut pas mieux que l'autre. Le *c* sera toujours dur ; *cepi* deviendra *kepi* et *Ciceronem* se transformera en *Kikeronem* ; pareillement, le *ti* ne devra plus jamais s'adoucir en *si*, comme chez nous, ou en *tsi* comme de l'autre côté des Alpes : il faudra dire *acttio* et *grattia* ; les diphtongues se résoudront en voyelles distinctes *a e*, au lieu de *æ*, etc. : *u* deviendra *ou* ; et vous devrez lire non pas *vicies*, mais *ouikiès*.

En définitive, c'est une prononciation du latin ajoutée à toutes celles que l'usage a établies. Chaque peuple a la sienne, où il met quelque chose de la phonétique propre à sa langue. Voici un tout petit mot le pronon *qui*. L'Italien dira *coui*, l'Espagnol *ki*, et le Français garde le milieu avec *cui*. Les érudits n'ont pu trouver une quatrième manière de prononcer ces trois lettres. Mais, voici le mot *cœlum*. A Rome on lira *tcheloum*, à Madrid *çeloum* (en blessant), à Berlin *ceuloum*, à Paris *célomm*. Les

1. *Traité élémentaire de prononciation latine*. In-12 de 62 pages. Paris, A. Colin.

érudits veulent que nous disions : *Kaéloum*. En vérité, MM. les érudits feront bien de garder leurs trouvailles pour se divertir entre eux. Nous avons déjà assez de bigarrures comme cela. Ce qui importerait, il ne faut pas se lasser de le redire, ce serait d'accoutumer les élèves à marquer l'accent ; le Français n'en tient nul compte, ou plutôt, il le place en latin comme en français sur la dernière syllabe ; voilà en quoi notre prononciation du latin est odieuse et horripilante pour ceux qui ont le sens du rythme et de l'harmonie de cette merveilleuse langue. C'est de ce côté que tous nous devrions porter nos efforts. Ces Messieurs de l'Université veulent bien, paraît-il, s'en préoccuper aussi ; on ne peut que les en féliciter. Mais il faudrait savoir borner son zèle pour la gloire du latin ; à une réforme souhaitable, il ne faudrait pas en mêler une autre, qui, j'en demande bien pardon à ses promoteurs, exhale une forte odeur de pédantisme.

Joseph BURNICHON.

REVUE DES LIVRES

Instructions sur la perfection chrétienne, par le P. Burger, S. J. Traduit de l'allemand sur la deuxième édition. 2 volumes. Société Saint-Augustin, Desclée, de Brouwer et C[ie], Lille, Paris, Bruges, 1905.

Cette œuvre se présente avec les appréciations les plus flatteuses et les mieux motivées, venues de France, aussi bien que d'Allemagne et d'Autriche; nous avons là un « manuel des principaux enseignements de la perfection chrétienne ». Notion de la perfection, conditions essentielles et principaux moyens pour y parvenir, vertus qui doivent la développer et l'augmenter : voilà ce qu'on nous donne, en prenant pour fondement de tout ce travail, la solide doctrine de saint Thomas.

Chaque volume, outre sa table des matières, possède, au commencement, une table analytique fort utile (on nous avertit qu'elle n'est pas dans le texte allemand), et à la fin de l'ouvrage, se trouve un index alphabétique : le lecteur a donc tout ce qu'il faut pour l'aider. Ce lecteur, on nous dit qu'il peut être le prêtre, le religieux, le laïque possédant une certaine culture intellectuelle.

Le second volume, enfin, commence par « un mot au lecteur sur la théologie ascétique », d'après Hogan et Desurmont, il s'achève par un appendice sur l'état religieux, état de perfection, et ses trois vœux essentiels. P. M.

Compendium theologiæ moralis, auctore Gury, S. J., adnotationibus locupletatum Ant. Ballerini, S. J., textu identidem emendato a D. Palmieri, S. J. 15[e] édition. 1907. 2 volumes in-8, cxxvi-960-972 pages, avec supplément de 80 pages. Prix : 18 francs (forte réduction pour les séminaires). Deposito di libri, Via del seminario, 120, Rome.

La *Théologie morale* de Gury-Ballerini vient d'atteindre sa quinzième édition. Nombreux sont les manuels similaires, qui ont

paru dans ces derniers temps; ils n'ont pas fait oublier leur devancier. Si l'ouvrage du P. Gury a maintenu sa réputation et son succès, il le doit aux qualités qu'il tient de son auteur. Il le doit aussi à l'heureuse fortune qu'il a eue d'être édité, plus tard, et perfectionné par le savant P. Ballerini, auteur de l'*Opus theologicum morale*, en sept volumes, et en dernier lieu par le P. Palmieri. Celui-ci n'est pas seulement le remarquable théologien dont on connaît assez le talent personnel. Il est encore le théologien de la Pénitencerie et, sans rien vouloir exagérer, on conviendra que ce titre donne une autorité toute particulière à ses jugements. Le second volume se termine par un index analytique où, en cinquante pages, sont indiquées, avec les renvois utiles, toutes les matières des deux volumes. Un supplément de quatre-vingts pages contient le texte des divers documents, publiés dans ces dernières années, qui intéressent la morale et le droit canonique. C.

I. **Cours d'instruction religieuse : théorie de la messe**, par J.-C. Broussolle. Paris, Téqui.

II. **Morceaux choisis des saints Évangiles**, par J.-C. Broussolle. Paris, Téqui.

I. Ce cahier de cours est rédigé sur un plan nouveau. Chaque leçon se compose d'un sommaire qui résume la doctrine, de notes qui l'éclairent, de lectures bien choisies qui la développent. Sommaire, notes et lectures sont suivies d'un questionnaire auquel l'élève ne peut répondre sans connaître les trois élements de la leçon. Cette méthode suppose donc un réel travail personnel qui ne peut qu'aider à l'étude approfondie du catéchisme : elle est donc excellente.

L'auteur illustre son ouvrage de gravures : c'est encore très bien. Il préfère l'illustration « archéologique et documentaire » à l'illustration artistique. L'image archéologique fera peut-être « quelque peu sourire » : au moins aura-t-elle l'avantage « de nous faire beaucoup songer ». Cette assertion pourrait se discuter : mais n'insistons pas.

L'auteur a donc voulu nous présenter un instrument de travail, plutôt que le résultat d'un travail achevé. Le livre de M. l'abbé Broussolle est cela : il l'est peut-être trop. Visiblement, l'auteur

s'est contenté de la documentation : il n'a pas visé à faire œuvre de style. Soit, tant que la perfection artistique seule est en jeu. Mais cette insouciance du style n'est pas toujours sans danger pour la précision et pour la clarté de la doctrine, lorsque, par exemple, elle nous amène cette épithète étrange : « la sûreté *impeccable* des paroles de la consécration » (p. 70), ou cette définition surprenante du *changement mystique* « qui signifie *que la chose change de condition* » (p. 39).

Ailleurs (p. 39), c'est une faute malencontreuse de sujet, qui rapporte le pronom *elles* aux apparences réelles du Christ ressuscité et qui nous vaut cette phrase : « Ses apparences ne sauraient être perçues par nos sens, et il faut qu'*elles* le soient. »

La note 3 de la première leçon nous donne l'adoration comme l'action principale du sacrifice; ne serait-ce pas, par une ellipse trop hardie, confondre la fin du sacrifice avec l'action même du sacrifice, qui est une offrande par immolation dans une vue d'adoration ?

Je regrette également la phrase de la page 22, où nous lisons que Julien l'Apostat réagit « au nom de la raison, contre les progrès de la religion de Jésus ». Ne faudrait-il pas ajouter : prétendait réagir ? Car la raison n'a point à réagir contre la foi.

Me permettrai-je encore de signaler à la page 2 une inutile boutade sur « les quémandeurs » et les « mendiants » de la religion nouvelle. Le prêtre a le *droit* de *vivre* de l'autel : il n'est en cela, ni de près ni de loin, quémandeur ou mendiant. Boutade, sans doute : mais est-elle bien opportune aujourd'hui, et pour l'auditoire de l'abbé Broussolle ?

Mais, en fin de compte, ces petites vétilles n'empêchent pas la valeur du livre et surtout sa méthode de se recommander à qui veut étudier plus à fond le saint sacrifice de la messe; et plus d'un chrétien du monde gagnerait à le lire.

II. Le livre des *Morceaux choisis des saints Évangiles* se recommande assez par son titre. Sera toujours le bienvenu, parce que toujours utile, le livre qui nous aide par un système de notes et d'illustrations habilement combiné à mieux pénétrer le sens de notre admirable Évangile. Je ne me permettrai qu'une question : « Pourquoi M. l'abbé Broussolle ne nous donne-t-il aucun extrait de saint Jean ? » L'Évangile de saint Jean est pourtant un « saint Évangile ». Il est même le plus sublime et le plus touchant des

saints Évangiles; l'ignorer, c'est, en toute vérité, ignorer une partie capitale des Évangiles. L'omission est donc à regretter dans le livre de l'abbé Broussolle. Peut-être a-t-il craint que son auditoire ne pût goûter la sublimité du disciple bien-aimé; mais les notes explicatives peuvent éclairer les esprits; et d'ailleurs, il suffisait de choisir les passages où saint Jean parlant du Cœur divin, parle avec une simplicité si lumineuse au cœur de l'homme, et même au cœur de l'enfant. E. NADER.

Histoire du concile du Vatican, depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, *d'après les documents authentiques.* Ouvrage du P. Théodore GRANDERATH, S. J., édité par le P. Conrad KIRCH, S. J., et traduit de l'allemand par des religieux de la même Compagnie. Tome I[er]. *Préliminaires du concile.* Bruxelles, Albert Dewit, 1908. 1 volume in-8, XIV-590 pages. Prix, en souscription : 5 francs.

L'histoire du concile du Vatican due aux PP. GRANDERATH et KIRCH est un monument de science vraiment objective, appuyé sur documents authentiques, édifié au prix du labeur le plus consciencieux. Mais la dure nécessité de la lire en allemand aurait éloigné de cette œuvre magistrale un trop grand nombre de travailleurs. On ne saurait donc trop applaudir à l'heureuse initiative qui la rend accessible dans une traduction française. D'autant que le retentissement des controverses engagées en 1870 se prolonge dans tout le mouvement doctrinal de notre temps.

Nous n'avons point à faire ici l'éloge de la célèbre *Collectio Lacensis*, fondée par le P. Gerhard Schneemann et qui se trouve aujourd'hui dans toutes les bibliothèques théologiques. A la mort du P. Schneemann (20 novembre 1885), le tome VII, consacré au concile du Vatican, était en cours d'impression; il acheva de paraître cinq ans plus tard, par les soins du P. Théodore Granderath [1].

Ainsi préparé à écrire l'histoire définitive du concile, le P. Granderath y consacra encore douze années d'un travail incessant. De 1893 à 1901, les archives vaticanes lui furent de nouveau ouvertes;

1. *Collectio Lacensis*, tomus VII. *Acta et Decreta sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani. Accedunt permulta alia documenta ad concilium eiusque historiam spectantia.* Friburgi i. B., Herder, 1890. In-4.

Léon XIII lui avait expressément défendu de ne rien dissimuler. Le 19 mars 1902, il succomba, laissant une rédaction presque achevée. Le P. Kirch mit quatre ans à la revoir sur les sources et à l'éditer. Des trois volumes que compte l'édition allemande, le premier renferme les préliminaires du concile, et condense, sous une forme à la fois plus succincte et plus exacte, la matière des quatre volumes italiens de Cecconi[1]. Le second volume prend l'histoire du concile au jour de son ouverture et la pousse jusqu'après la troisième session publique. Le troisième s'ouvre sur les discussions relatives à l'Église; il est rempli par les grands débats sur l'infaillibilité.

De ces trois volumes allemands, les traducteurs ont fait six volumes français, dont la publication sera complète en trois années. Le prix de souscription (30 francs pour l'ouvrage entier) subira une majoration après la souscription close.

L'aisance de la traduction française et la bonne exécution typographique sont les moindres mérites de ce premier volume. Les traducteurs n'ont épargné aucune recherche dans les bibliothèques de France et de l'étranger pour rétablir le texte original des nombreux travaux français cités au cours de l'ouvrage. Les passages traduits d'une autre langue que l'allemand ont été aussi, autant que possible, revus sur les originaux.

Hâtons-nous donc de souhaiter la bienvenue à une publication si importante pour la science ecclésiastique. On nous promet, pour la fin, un index alphabétique général, qui sera un don inappréciable. Mais, dès maintenant, le lecteur est agréablement surpris de trouver, avant la table des matières, une table analytique partielle, qui facilite singulièrement les recherches dans ce premier volume.

Adhémar d'Alès.

I. **Nos martyrs (1789-1799)**, par le P. Léopold de Chérancé. Paris, Poussielgue. In-12, IX-300 pages. Prix : 2 fr. 50.

II. **Huit années d'émigration**. *Souvenirs de l'abbé G.-J. Martinant de Préneuf (1792-1801)*, publiés par G. Vanel. Paris, Perrin. In-12, 310 pages. Prix : 5 francs.

I. Le lecteur ne trouvera point dans ce volume, comme le titre

1. *Storia del Concilio ecumenico Vaticano,* scritto sui documenti originali. 4 vol., Roma, 1873-1879. Traduction française, Paris, 1887.

semblerait pourtant le lui promettre, une étude complète sur les hécatombes sanglantes de la Révolution. Le P. Léopold de Chérancé, qui, d'ailleurs, s'est contenté d'utiliser des œuvres imprimées, a limité son champ d'investigations, et nous présente seulement, d'abord quatre petits groupes de victimes, puis trois capucins isolés.

Ces pages se lisent avec plaisir, surtout avec édification. Les puristes regretteront d'y trouver des métaphores trop multipliées, parfois vieillottes ou trop hardies. Les amateurs d'exactitude, de leur côté, reprocheront à l'auteur, non seulement d'avoir orthographié Billaud-Varennes, Fouquet-Tinville, Jean-Bon Saint-André (Jeanbon), mais surtout d'avoir écrit que les cinq sixièmes des prêtres refusèrent le serment, et que les fidèles évitaient soigneusement tout contact avec les intrus : la proportion des assermentés fut sûrement plus forte, et l'horreur des jureurs moins générale. Il serait aisé de le prouver.

II. Avec les *Souvenirs* de l'abbé de Préneuf, le lieu de la scène a changé : nous avons quitté le sol de la patrie. Il ne s'agit même plus de martyre sanglant : le noble proscrit, qui se présente lui-même à nous, ne prouve sa fidélité à Dieu que par sa surnaturelle patience devant les misères et les tribulations d'un exil de huit années.

Ce que furent ses souffrances pendant ces pénibles jours, il nous le laisse entrevoir avec une simplicité touchante. Grâce aux détails circonstanciés qu'il nous donne, nous le suivons dans ses multiples déplacements à travers la Belgique, l'Allemagne et la Suisse ; nous assistons à ses luttes quotidiennes pour arriver à se suffire à lui-même ; nous devinons les privations de toutes sortes auxquelles il est soumis, les rebuffades qu'il essuie si souvent, les déboires qui l'étreignent.

C'est donc un fragment de biographie qui nous est offert dans ces pages. Le lecteur, par suite, n'y verra point s'ouvrir devant lui les larges horizons, il n'entrera point en contact avec les personnages importants d'alors ; à peine même si çà et là il entendra quelques réflexions sur la situation générale. Il devra se contenter des incidents journaliers de la vie d'un pauvre prêtre errant et fugitif. Évidemment, on voudrait parfois autre chose, et les quelques jugements, sévères mais justes, sur les hommes de la Révolution ou les émigrés ne satisferont que médiocrement notre

désir bien naturel de pénétrer chaque jour davantage dans la connaissance de cette affreuse époque. C'est là le point faible de pareilles publications, heureusement intéressantes à d'autres égards. P. Bliard.

El extrañamiento de los jesuitas del Rio de la Plata, por Pablo Hermandez, S. J. Madrid, Suarez, 1908. In-12, 420 pages. Prix :

On connaît le mot célèbre du cardinal Calini : « La destruction des Jésuites fut un mystère d'iniquité. »

Sur le complot qui aboutit à cette destruction, on ne trouvera ici qu'un résumé rapide. Mais l'exécution des décrets de Charles III, aux pays de la Plata et du Paraguay, est racontée en détail. Le récit de l'auteur s'appuie sur les papiers du temps, tels que les conservent les archives publiques d'Amérique et d'Espagne, ou les archives de la Compagnie de Jésus. L'expulsion des maisons régulières, le voyage des expulsés en Espagne, leur vie d'exil en Corse et en Italie : tout nous est fidèlement mis sous les yeux.

C'est une histoire révoltante par la barbarie inintelligente de ceux qui frappent sans pitié les meilleurs serviteurs de l'Espagne au delà des mers ; c'est une histoire admirable par la dignité courageuse de la presque unanimité des victimes.

Le beau travail du P. Hermandez fait partie d'une *Collection de livres et documents* se référant *à l'histoire de l'Amérique du Sud*. Il est là parfaitement à sa place. Paul Dudon.

Andegaviana, 7e *série*, par F. Uzureau. Paris, Picard ; Angers, Siraudeau.

C'est Taine, je crois, qui a demandé quelque part qu'on fît des *sondages* de tous côtés dans l'histoire locale. Ils devaient, dans sa pensée, servir à asseoir plus solidement les fondements de l'histoire générale en la faisant parvenir jusqu'au roc, c'est-à-dire au vrai des faits et des personnes. Les *Andegaviana* satisfont à ce vœu. La sonde de M. Uzureau ramène à la surface les sédiments du passé enfouis dans les couches épaisses de vieux papiers, et son érudition les met au point par des notes sobres où n'entre que le nécessaire et point le souci de faire valoir sa peine. Cette septième

série est particulièrement riche en rapports administratifs sur l'état du département aux diverses années de la Révolution. Et ces rapports sont riches en renseignements de toute sorte : et quels aveux : « Comme ils n'ont pas d'amour pour la République, ils craignent qu'on ne l'inspire à leurs enfants : aussi voit-on dans les cantons où il y a des instituteurs primaires et des instituteurs libres les écoles de ceux-ci suivies par un grand nombre d'élèves et ceux-là dans une grande indigence » (p. 278), ainsi parle le citoyen Moreau, commissaire exécutif près l'administration centrale. On voudrait tout citer. C'est que tout cela est si instructif. Il faut lire, on ne regrette pas son temps ni sa peine.

M. Héry.

L'Archichancelier Cambacérès, par Pierre Vialles. Paris, Perrin, 1908. 1 volume in-8 écu, 437 pages. Prix : 5 francs.

Nous ne savons pas ce que nous diront les *Mémoires* inédits de Cambacérès, quand ceux qui les possèdent voudront bien les imprimer. M. Vialles n'en attend pas des révélations bien sensationnelles. Peut-être a-t-il raison.

En tout cas, le livre qu'il vient de publier mérite des compliments pour le sérieux des recherches, la brièveté et la clarté du récit. En quatre chapitres, nous avons tout le personnage, depuis les jours modestes de Montpellier jusqu'à l'apothéose, où l'ancien robin voisinait avec l'empereur.

Deux observations : nous regrettons que çà et là M. Vialles ne croie pas devoir porter un jugement ferme sur les périodes contradictoires de la vie de Cambacérès. Nous croyons aussi qu'il a exagéré le rôle de son héros dans quelques circonstances; ceci, peut-être, ne serait point arrivé si l'auteur avait été plus familier avec l'histoire générale du temps.

Paul Dudon.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'abbé Georges FRÉMONT. — **Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme.** T. IX. Paris, Bloud. In-8, XXXVII-457 pages.

Dans l'une des très nombreuses approbations épiscopales qui remplissent les trente-sept premières pages du tome IX des *Principes*, dans la lettre de Mgr l'évêque d'Agen à M. l'abbé FRÉMONT, je trouve une appréciation excellente et brève de cette grande œuvre apologétique : « Un souffle vivant de conviction et d'amour anime ces démonstrations logiques. » Voilà, effectivement, caractérisé en quelques mots, le mérite très grand et très original de l'auteur.

L'Inspiration des Écritures, la Création de l'univers et de l'homme selon la Genèse de Moïse et selon les sciences naturelles : à toutes ces questions d'un intérêt capital et bien actuel, on nous donne ici des réponses lumineuses, fondées sur le bon sens, les données scientifiques les plus sûres et les encycliques pontificales les plus récentes. Çà et là quelque opinion dont l'auteur lui-même, avec une bonne grâce parfaite, ne dissimule point la singularité, par exemple, sur l'immortalité *possible* de l'âme des bêtes. Les nombreux lecteurs de M. Frémont ne s'en étonneront pas, et ils resteront fidèles à l'auteur des *Principes* jusqu'à l'achèvement définitif de ce grand ouvrage si remarquable à tous égards et si digne de figurer à une place d'honneur dans toutes les bibliothèques sérieuses.

Louis CHERVOILLOT.

Monsignore Nicolo MARINI. — **Discorsi sacri.** Roma, libreria cattolica internazionale Desclée, Lefebvre et Cie. 2 volumes in-12, XV-655 pages.

Ces deux volumes contiennent des sermons et des panégyriques. Les sermons se rapportent à Notre-Seigneur, Verbe incarné, à la très sainte Vierge et à des sujets divers. Parmi les panégyriques signalons notamment ceux de saint Joseph, de saint Philippe de Néri, de saint Ignace de Loyola, de saint Alphonse-Marie de Liguori et de sainte Agnès. Ces *Discours sacrés* ont obtenu le plus vif succès en Italie. Nul ne pourra s'en étonner, quand il saura que, après l'expulsion des Jésuites, l'auteur fut chargé de les remplacer pour la prédication annuelle (1874-1881), dans la célèbre église du *Gesù* à Rome « où tant et de si illustres orateurs de la Compagnie avaient annoncé la parole de Dieu avec un si grand renom de sainteté et d'éloquence » (t. II, préface, p. 9 et 10). Ce remarquable recueil de panégyriques et de sermons

rendra aussi de réels services de ce côté-ci des Alpes. Si l'on apprend beaucoup en voyageant à l'étranger, on profite également dans la compagnie des œuvres exotiques, surtout quand elles unissent, comme les *Discours sacrés* de Mgr MARINI, l'élégance littéraire et la solidité doctrinale.

Gaston SORTAIS.

Édouard SCHURÉ.— **Femmes inspiratrices et Poètes annonciateurs.** Paris, Librairie académique Perrin, 1908.

Il y a dans ce livre une logique, une morale, une esthétique, une religion et par endroits même un style qui n'ont presque rien de commun avec tout ce qu'on a jusqu'ici baptisé de ce nom. Pour les apprécier, il faut être théosophe, c'est-à-dire « déchiffrer le sens des grands symboles religieux; philtrer et joindre en une vaste synthèse, la quintessence de toutes les cosmogonies et de toutes les apocalypses; atteindre, enfin, ce point de voyance et de conscience, où l'origine et la fin de l'humanité s'harmonisent avec le développement de notre système planétaire ». Voilà ce qu'il faut pour devenir un initié. Grand merci! Et si maintenant je dis à M. SCHURÉ que pour moi Mathilde Wesudouk n'a initié Wagner à rien du tout, qu'à une passion adultère d'autant plus criminelle qu'elle s'adressait à la femme de son bienfaiteur, je sais bien ce qu'il me dira, que pour juger Wagner il faut être à sa hauteur. Je ne veux pas plus de sa wagnérosophie, si l'on me permet ce mot, que de sa théosophie. Et pourtant, M. Schuré montre dans ce livre une belle âme, compréhensive de beaucoup de choses; il évoque un monde de pensées et de sentiments; il aime tout ce qui est beau, tout ce qui est grand, même les bons chrétiens : une seule exception, l'Église catholique. Chez lui, le système gâte la nature. Et pourtant, un système qui veut que l'on goûte également les vers de Mme Akerman et ceux de M. de Pomairols est évidemment beaucoup plus compréhensif que le goût naturel.

Aucune femme ne doit lire ce livre ; parmi les hommes, peu y trouveront quelque profit, et ceux-là seulement à qui de fortes études ou bien l'âge et la réflexion ont donné des convictions fortement raisonnées. M. Schuré trouvera cette sentence sévère, et l'attribuera sans doute « à l'esprit d'immobilité et de domination signalé par Fogazzaro, qui règne dans l'Église actuelle, et qui pèse si lourdement sur elle ». Je puis l'assurer que je ne me sens ni écrasé ni immobile, que j'ai trouvé dans son livre des choses délicieuses ; je crains qu'elles ne fassent passer les autres.

M. HÉRY.

Rouse BALL, fellow and tutor of Trinity College, Cambrige. — **Récréations mathématiques et Problèmes des temps anciens et modernes.** 2e édition française. Paris, Hermann, 1907. 1re partie. Prix : 5 francs.

Aux professeurs de mathéma-

tiques, désireux d'égayer un peu leur austère labeur, ce livre peut fournir de précieuses ressources.

L'histoire des nombres présente des choses assez curieuses, mêlées à quelques puérilités, comme les douze erreurs zoologiques populaires (p. 37). L'auteur touche ici sur le même ton à des choses religieuses, mais très peu, heureusement pour la valeur de l'ouvrage.

Les problèmes sont nombreux, variés, intéressants, quelques-uns difficiles à comprendre. Les énoncés en vers, surtout, mériteraient quelques mots d'éclaircissement.

L'ouvrage se termine par une note de M. Hermann, sur la comptabilité d'une personne qui dépense plus que son revenu. Cette manière de faire est quelquefois inévitable, comme pour un père de famille qui doit pourvoir à l'éducation de ses enfants et qui veut se réserver quelque chose pour ses vieux jours. Mais c'est chose délicate et périlleuse, d'où l'utilité d'une méthode directrice comme celle qui est indiquée ici. H. M.

A. de Lapparent. — **Les Silex taillés et l'ancienneté de l'homme.** Paris, Bloud, 1907. Collection : *Science et Religion.*

La préhistoire de l'humanité a été fabriquée avec plus d'imagination que de documents authentiques. Plusieurs de ses créateurs ont voulu, surtout, forger des armes contre la religion. Leur zèle a été plutôt maladroit.

Même la question religieuse étant mise à part, il en est sorti un certain nombre de légendes qui sont devenues absolument classiques, et que presque tout le monde admet sans trouble sur la foi des manuels de baccalauréat.

M. de Lapparent secoue un peu fortement ce bel échafaudage et en fait tomber bien des pièces. Que reste-t-il des fameuses races de Cannstatt et de Neanderthal ?

Cet opuscule d'un savant que tous connaissent et regrettent n'a pas besoin de recommandation : le nom de l'auteur suffit. Il est bien de lui, tout plein de science rigoureuse, de bon sens et d'esprit.

H. M.

G. Courty. — **Principes de géologie stratigraphique, avec développement sur le tertiaire parisien.** Paris, Hermann, 1907.

Cet ouvrage, rédigé d'après des documents inédits de M. Munier-Chalmas, accumule une foule d'indications brièvement résumées. Il faut avouer que l'ensemble est un peu aride ; mais un ouvrage de géologie n'est pas un roman.

Nous croyons qu'il peut rendre de réels services aux jeunes géologues explorateurs des environs de Paris et aux étudiants pressés qui chauffent un certificat de licence. H. M.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants :

Religion. — *Histoire des livres du Nouveau Testament*, par E. Jacquier. Tome III. Paris, Gabalda. 1 volume in-12, 346 pages. Prix : 3 fr. 50.

— « *Lux in tenebris lucet* ». *Exposition par tableaux des principaux objets de la foi catholique*. Paris, Amat, 1907. 1 volume in-8, 368 pages. Prix : 4 francs.

— *La Lutte éternelle*, par A. Ponthaud. Paris, Amat. 1 volume in-12, 240 pages. Prix : 2 fr. 50.

— *Petit Catéchisme du mariage*, par J. Hoppenot. Paris, Maison de la Bonne Presse. 1 volume in-32, 240 pages. Prix : 50 centimes.

— *Manuel d'histoire ecclésiastique*. Adaptation de la seconde édition hollandaise du R. P. Pierre Albers, S. J., par le R. P. René Hedde, O. P. Tome I. Paris, Gabalda, 1908. 1 volume in-12, 636 pages. Prix : 4 francs.

— *Le Saint de Toulouse. Vie du P. Marie-Antoine, capucin*, par le R. P. Marie de Beaulieu. Toulouse, 2, Côte Pavée. Bureaux des Voix franciscaines. 1 volume in-8, 700 pages. Prix : 7 francs.

— *Le Nombre musical grégorien ou Rythmique grégorienne*. Théorie et pratique, par le R. P. dom André Mocquereau. Tome I. Rome, Tournai, Desclée. 1 volume in-8, 430 pages.

Philosophie. — *Le Dynamis et les Trois Ames. Essai de psychologie néo-aristotélicienne*, par J. Paul Milliet. Paris, Sansot, 1908. 1 volume in-18, 390 pages. Prix : 3 fr. 50.

Histoire. — *Lettres de Jean XXII* (*1316-1334*). Textes et Analyses, publiés par Arnold Fayen. Tome I : *1316-1324*. Paris, Champion, 1908. 1 volume in-8, 755 pages. Prix : 10 francs.

— *Créteil* (*Seine*). *Premiers Monuments de son histoire. Origines. Deux monnaies mérovingiennes. Le Diplôme de l'an 900*, par l'abbé Dambrine. Paris, Amat, 1908. 1 volume in-8, 104 pages. Prix : 3 francs.

— *Simples Souvenirs* (*1859-1907*), par le comte de Pimodan. Paris, Plon-Nourrit. 1 volume in-16, 386 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Honneur militaire* (*Italie, 1859; Cochinchine, 1862; France, 1870*), par ***. Paris, Plon-Nourrit. 1 volume in-16, 425 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Souvenirs de l'Assemblée nationale 1871-1875*, par Paul Bosq. Paris, Plon-Nourrit. 1 volume in-8, 340 pages. Prix : 7 fr. 50.

Voyages. — *A Rome*, par A. Ponthaud. Paris, Amat. 1 volume in-16, 483 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Les Pays de France. Passions celtes*, par Charles Le Goffic. Paris, Nouvelle Librairie nationale. 1 volume in-18, 178 pages. Prix : 2 francs.

— *Lumière et Joie d'Orient. Impressions de voyage*, par J. Desvoyes. Paris, Oudin. 1 volume in-12, 360 pages. Prix : 3 fr. 50.

Varia. — *Le Drame maçonnique. Le Pouvoir occulte contre la France*, par Copin-Albancelli. Lyon, Vitte, 1908. 1 volume in-16, 427 pages. Prix : 3 fr 50.

— *L'Année sociale et économique en France et à l'étranger 1907*, par Paul Fesch. Paris, Rivière, 1908. 1 volume in-8, 883 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Les Maîtres de l'art : Giotto*, par C. Bayet. Paris, Plon-Nourrit, 1908. 1 volume in-12, 172 pages.

— *La Comtesse Mathieu de Noailles*, par René Gillouin. Paris, Sansot, 1908. Brochure in-18, 72 pages.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Août 11. — A **Cronberg**, entrevue très cordiale de l'empereur d'Allemagne avec le roi Edouard VII.

— Wilbur Wright, au **Mans**, exécute un vol remarquable avec son aéroplane.

— La Congrégation des Rites, à **Rome**, concède un office et une messe propres en l'honneur de la bienheureuse Sophie Barat.

12. — A **Paris**, double réunion épiscopale : celle de la commission permanente des évêques protecteurs de l'Institut catholique; celle de la commission interdiocésaine pour la répartition des ressources entre les diocèses moins fortunés.

— Le roi Édouard VII arrive à **Ischl**, où il a une entrevue avec l'empereur d'Autriche.

— A **Toulon**, grave explosion à bord de la *Couronne*; un canon se déculasse; neuf morts et dix-huit blessés.

— En **Indo-Chine** française, la situation devient très inquiétante, malgré les démentis ministériels.

13. — M. J. Lanes, depuis deux jours gendre de M. Fallières, est promu trésorier-payeur général de Seine-et-Oise. La presse critique sévèrement ce cadeau de noces.

— La liquidation de la Compagnie de **Panama** se termine aujourd'hui; elle fut commencée, il y a dix-neuf ans, en 1889.

15. — Combat violent, devant **Marrakech**, entre les partisans d'Abd-el-Aziz et les mehallas hafidiennes.

— Le docteur Charcot s'embarque, au **Havre**, sur son navire, le *Pourquoi Pas ?* Il appareille pour le pôle sud.

— Au **Fayet** (Savoie), mort de M. Emmanuel Arène, journaliste, et sénateur de la Corse.

17. — A **Dusseldorf**, ouverture de l'Assemblée générale annuelle des catholiques allemands. Magnifique cortège inaugural, qui montre la vitalité du parti catholique : soixante-trois mille travailleurs y prennent part, délégués par plusieurs centaines d'associations ouvrières. On remarque aussi le cortège des étudiants catholiques, en costume universitaire.

— On signale un mouvement hostile des tribus du **Tafilalet** contre nos postes du Sud-Oranais. Le général Lyautey organise la défense.

— A **Toulon**, obsèques des victimes de la *Couronne*. Devant les in-

concevables procédés du ministre Thomson, le clergé catholique est obligé de s'abstenir de paraître à la cérémonie.

18. — L'empire d'**Autriche** célèbre avec enthousiasme et avec une touchante unanimité, le soixantième anniversaire du sacre de l'empereur François-Joseph.

19. — Vingt-neuf trains amènent à **Lourdes** 24000 pèlerins, dont 352 « miraculés » qui vont remercier Notre-Dame. Le premier pèlerinage national, organisé par les Pères Assomptionistes, date de 1876; il comprenait 1000 pèlerins seulement.

— La Hollande se met d'accord avec les États-Unis pour réprimer les insolences du président Castro, du **Venezuela**.

— Secousses de tremblement de terre en Italie, aux environs de **Terni**; et en Sicile dans la province de **Messine**.

20. — Le ministre de la guerre prépare l'envoi en **Indo-Chine** de nouveaux renforts, qui seront dirigés vers la frontière du Yunnan.

— Les catholiques allemands, en clôturant leur belle assemblée, réclament comme nécessaires « la liberté et l'indépendance pleine et réelle du pape ».

— La Chambre des représentants de Belgique a voté définitivement le projet d'annexion du **Congo**, par 90 voix contre 48 et 7 abstentions.

21. — On apprend la défaite d'Abd-el-Aziz, auprès de **Marrakech**; la mehalla chérifienne s'enfuit en désordre; Abd-el-Aziz se réfugie à Settat, avec la mission militaire française attachée à sa personne.

22. — Entrevue des quatre cardinaux français à **Lyon**, à l'archevêché.

— A **Paris**, fin de la grève des employés des bateaux-omnibus; elle a duré quarante-deux jours; la compagnie a perdu 250000 francs au moins, et les grévistes n'ont obtenu aucune concession.

23. — A **Mende**, sacre de Mgr Nègre, le nouvel évêque de Tulle.

— Moulay-Hafid est proclamé sultan, à **Tanger**, et il signifie aux puissances sa prise de possession.

— Pour nous maintenir en Mauritanie, le gouvernement se décide à faire occuper l'**Adrar**.

24. — Le roi Alphonse XIII, en route pour l'Angleterre, a passé à Paris, ce matin.

— Un incendie considérable, à **Constantinople**, détruit des centaines de maisons en bois.

— Le préfet de la Seine a fait procéder à un nouvel inventaire, dans les églises de **Paris**, de tous les objets d'art, appartenant à l'État ou à la ville.

Paris, le 25 août 1908.

Le Gérant : René TURPIN.

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

LE CONGRÈS PANANGLICAN DE LONDRES

ET LA CONFÉRENCE DE LAMBETH

Du 15 au 24 juin de la présente année, s'est réuni à Londres un congrès où plus de sept mille délégués, laïques ou ecclésiastiqeus, appartenant à la « communion anglicane de toutes les parties du monde[1] », ont traité des intérêts spirituels et temporels de leur Église. Quelques jours plus tard, du 6 juillet au 5 août, les deux cent quarante évêques présents au congrès ont tenu, sous la présidence de l'archevêque de Canterbury, la conférence de Lambeth, destinée à l'examen des questions dogmatiques et disciplinaires, questions qui relèvent plus spécialement de l'autorité ecclésiastique.

C'est de l'œuvre de ces deux imposantes réunions que je voudrais entretenir les lecteurs des *Études*. La publication des mémoires présentés au congrès pananglican[2] et de ses Actes se faisant trop attendre, j'utiliserai les comptes rendus très soignées des diverses séances donnés par le *Times*, le *Standard* et le *Church Times*[3]. La conférence de Lambeth a publié une encyclique et des résolutions que j'analyserai ensuite.

I

Le congrès pananglican s'est ouvert le 15 juin, dans l'église de Westminster, par un « service d'intercession pour attirer

1. Expression du doyen de Westminster dans la prière récitée à la cérémonie d'ouverture du congrès.

2. Ce mot contre lequel plusieurs partisans de l'antique formule « Église d'Angleterre » ont protesté, a été imaginé par les organisateurs du congrès, et il a prévalu.

3. Les références aux articles de ces divers journaux seront indiquées par les lettres *T.*, *S.*, *C. T.* Les articles du *Times* ont été réimprimés en une brochure de 220 pages, de format commode, et suivie d'un utile index. C'est cette brochure que je citerai: *The Pananglican Congress*. Londres, imprimerie du *Times*.

les bénédictions du Tout-Puissant, sur l'œuvre du congrès ». Aux litanies accoutumées avait été ajoutée cette invocation : « Qu'il vous plaise, ô mon Dieu, accorder à ce congrès l'inspiration de votre saint Esprit, afin qu'en toute sagesse et amour il puisse travailler avec fruit à l'avancement de votre règne sur la terre. » Une prière spéciale, composée et lue par le doyen de Westminster, et écoutée par tous les membres du congrès agenouillés, précisait bien le but que se proposait l'assemblée. Croyance en Dieu fortifiée ; pleine intelligence des devoirs de chacun envers son prochain, « purification de notre civilisation pour qu'elle soit vraiment chrétienne », bon choix des personnes des deux sexes appelées au ministère sacré, sagesse dans l'évangélisation des peuples non chrétiens, « et spécialement secours divin accordé à ceux qui doivent envisager le problème de l'antagonisme des races » ; sentiment de notre responsabilité et force pour y répondre ; « sagesse et charité dans la discussion des questions de l'éducation religieuse, et, par-dessus tout, sentiment profond du devoir des parents et de la sainteté du foyer ». Telles sont les grâces demandées à Dieu pour l'assemblée[1].

La soirée de ce premier jour fut consacrée à diverses réceptions des membres du congrès par les chefs de l'aristocratie anglaise et les grands clubs. Il en est une qui offre un intérêt particulier. A un banquet de bienvenue, offert par l'association des *Pilgrims*[2] aux évêques des États-Unis présents au congrès, Mr. Asquith, chef du cabinet, après s'être spirituellement excusé de faire, lui, laïque, un sermon, alors que son rôle habituel était de les écouter « avec plus ou moins d'édification, en tout cas dans un silence forcé », a décrit en ces termes le rôle politique et social qu'il espère voir jouer au congrès. « Vous êtes accourus, Messieurs, de toutes les parties de la terre. Partout, dans les pays d'où vous venez, au milieu de toutes les variétés de races, de climats, de culture, de civilisation, vous annoncez la même vérité centrale : les hommes sont les enfants d'une même famille, les membres d'un même corps... Laissez-moi vous

1. *T.*, p. 6 *sqq.*
2. Destinée à resserrer les liens d'amitié entre les peuples frères d'Angleterre et des États-Unis.

rappeler que, dans ses meilleurs et ses plus grands jours, l'Église a toujours exercé deux importantes fonctions. Elle fut un pouvoir émancipant et unifiant. Elle a détruit l'esclavage, recréé la famille, proclamé aux princes et aux gouvernements que propriété, privilèges, faveurs de la fortune, ne sont pas un domaine absolu, mais un usufruit[1] (*applaudissements*), un usufruit dont il sera demandé un compte sévère. Mais la mission de l'Église, permettez-moi de vous le dire, n'a pas été seulement de libérer les hommes, elle a été aussi de les unir entre eux. Elle a banni, ou aidé à bannir beaucoup des fléaux sociaux qui empoisonnaient la vie humaine; elle peut encore, si elle le veut, profiter des circonstances, s'élever à la hauteur de sa mission, prendre sa part dans la tâche d'expulser le plus grand fléau qui menace encore l'unité et le progrès de l'humanité[2]. »

Les travaux du congrès ont commencé, en réalité, le 16 juin. Il s'est partagé en sept sections : A) l'Église et la société humaine. — B) la révélation chrétienne. — C) le ministère ecclésiastique. — D) l'Église dans les pays non chrétiens. — E) l'Église dans les pays chrétiens. — F) la communion anglicane. — G) l'éducation de la jeunesse. Dans chacune de ces sections, d'importants mémoires ont été lus par des spécialistes, et une grande liberté de discussion a régné; le congrès n'émettant pas de vœux, tout s'est borné à des échanges de vues entre ses membres. En étudiant spécialement l'œuvre de chaque section, nous nous rendrons compte des principales questions qui préoccupent, à l'heure présente, nos frères séparés.

La section A au congrès a envisagé surtout le rôle social de l'Église. Une importante discussion s'est engagée à propos du mariage, dont la plupart des membres ont proclamé l'indissolubilité absolue, et devant le nombre toujours croissant des divorces, la plupart des clergymen présents se sont déclarés décidés à refuser le mariage religieux aux divorcés, quand bien même cette décision devrait leur créer des conflits

1. « Not a freehold, but a trust. » *T.*, p. 13.
2. *T.*, p. 12 *sqq.*

avec les magistrats civils; d'intéressantes communications furent faites par des missionnaires sur le mariage chez les divers peuples païens. Un délégué américain a protesté avec indignation contre la restriction artificielle du nombre des enfants, « le seul remède au mal étant dans une foi chrétienne plus forte et plus profonde », et l'Église ne pouvant rester muette sur un point de cette importance[1].

Les représentants des grandes œuvres sociales firent des rapports documentés sur le « sweating system » ou « travail accompli dans des conditions dégradantes aussi bien pour la communauté que pour les individus, avec des salaires insuffisants à l'entretien de la vie », sur le sort des domestiques et la nécessité de leur donner une préparation spéciale[2], sur les logements ouvriers[3].

Le 18 juin, la section étudie les moyens de réprimer l'ivrognerie et la passion du jeu. La plupart des membres se déclarent en faveur d'une législation restrictive de la vente des boissons alcooliques, tout en reconnaissant que cette législation ne peut avoir d'effet si elle a contre elle les mœurs publiques; à l'Église de réformer ces mœurs en encourageant les diverses sociétés de tempérance[4]. Remarques semblables au sujet de la passion du jeu, qui envahit toutes les classes ; le secrétaire de la Ligue nationale contre les jeux de hasard fait remarquer que l'Angleterre est spécialement coupable « à cause du mauvais exemple qu'elle a donné depuis plus de cent ans en associant les paris aux courses de chevaux... Dans ce pays, on ne trouvait, il y a cent ans, qu'une vingtaine de bookmakers exerçant leur néfaste industrie..., il y en a maintenant environ trente mille, et ils infestent tous les sports nationaux[5]. »

On peut rapprocher de cette discussion celle qui s'est engagée le même jour à la section D sur la vente des liqueurs et de l'opium dans les colonies anglaises. Les plus courageuses protestations se sont élevées contre la culture de

1. *T.*, 16 juin, p. 20 *sqq.* — *S.*, 17 juin, p. 9.
2. *T.*, 17 juin, p. 46 *sqq.* — *S.*, 18 juin, p. 7.
3. *T.*, 17 juin, p. 49 *sqq.* — *S.*, 18 juin, p. 7.
4. *T.*, p. 76 *sqq.* — *S.*, 19 juin, p. 7.
5. *T.*, p. 81.

l'opium et son commerce aux Indes; et personne n'a osé prendre la défense de ce honteux trafic ; l'évêque Tugwell, qui préside, conclut : « C'est une lutte entre l'argent et la conscience[1]. » Mêmes réclamations contre la vente des liqueurs fortes dans les colonies anglaises, « une des plus hideuses taches qui souillent le glorieux nom de l'Angleterre » ; divers moyens pratiques pour obvier à ce double fléau sont discutés[2].

Les rapports entre le capital et le travail ne pouvaient échapper à l'attention de la section. Les discussions furent des plus chaudes; un membre du gouvernement, Mr. Masterman fait un vigoureux appel aux forces spirituelles de l'Église pour « ce contrôle des éléments matériels du monde sans lequel aucune société ne saurait subsister longtemps[3] ». Pendant que divers professeurs et hommes d'affaires mettent en garde contre les entraînements du sentiment, et plaident la cause des capitalistes et des services par eux rendus, un membre du *Labour party* aux communes, M. Summerbell, proclame que « le problème des sans-travail est le plus urgent de tous ceux qui s'imposent à une communauté chrétienne aujourd'hui », et condamne comme antichrétienne la répartition actuelle de la fortune en Angleterre « où sur quarante-trois millions d'habitants, vingt millions sont pauvres, douze millions toujours sur le point de mourir de faim, un million sans travail[4] ».

Les discussions reprennent aussi vives le 20 juin, à propos des monopoles et des *trusts*, attaqués par les uns comme antichrétiens, défendus par les autres comme des institutions nécessaires, et dont les maux sont guérissables[5]. Le 22, les congressistes examinent en quoi les doctrines socialistes s'opposent au christianisme[6].

On le voit, le congrès pananglican n'encourt pas le reproche, fait, à tort ou à raison, à certains de nos congrès catholiques de s'être désintéressé des problèmes sociaux; d'aucuns, l'ont blâmé d'avoir excédé dans le sens contraire, et se sont plaints

1. *T.*, p. 89. — 2. *T.*, p. 88 *sqq.* — 3. *T.*, p. 100.
4. *T.*, p. 102 *sqq.* — 5. *T.*, p. 125 *sqq.* — 6. *T.*, p. 150 *sqq.*

« que ce qui devait être à l'origine une réunion de missionnaires ait été accaparé par les sociologues, et même par les socialistes [1] ».

*
* *

Les membres de la section B se sont réservé les problèmes de la « révélation et de l'inspiration chrétiennes ». Il y aurait à prendre même pour nos professeurs catholiques dans plusieurs des mémoires et des communications soumis à cette section, et on doit en souhaiter la publication intégrale. Telle la dissertation du doyen de Canterbury, le célèbre historien Wace, sur « l'autorité de la révélation chrétienne comparée aux prétentions des autres religions [2] ». Telle la controverse aussi docte que chaude entre savants anglais et américains sur le mouvement lancé en Amérique par Mrs. Eddy, et connu sous le nom de « Christian science [3] ». Tel le mémoire présenté par le professeur W. R. Sorley, de Cambridge, sur l'agnosticisme [4]. Telle surtout la conférence donnée le 22 juin, à l'Albert Hall, devant une foule immense, où figuraient les archevêques de Canterbury et d'York, et presque tous les évêques du congrès, par M. Balfour, l'ancien premier ministre, sur « le conflit réel ou supposé entre la science et la religion [5] ». La journée du 18 juin est tout entière consacrée à la morale chrétienne. Faillite de la morale indépendante; reproches faits par les Orientaux à la morale évangélique; valeur respective des vertus « actives » et des vertus « passives », telles sont les principales questions débattues; de nombreux missionnaires prennent part à la discussion [6]. Comme il fallait s'y attendre, une ou deux allusions désobligeantes sont faites au « légalisme » catholique et à la « casuistique jésuitique » qui ont corrompu la pureté de la « religion de l'esprit »; il faut cependant reconnaître que ces facéties, chères jadis à nos

1. *T.*, p. 202.
2. *S.*, 17 juin, p. 10. — *T.*, p. 26.
3. *T.*, p. 51 *sqq.* — *S.*, 18 juin, p. 17.
4. *T.*, p. 53 *sqq.* — *S.*, 18 juin, p. 7.
5. *T.*, p. 174 *sqq.*
6. *S.*, 19 juin, p. 8. — *T.*, p. 81 *sqq.*

frères séparés, ont été fort rares au congrès et semblent n'avoir eu qu'un médiocre succès[1].

Le 22 juin, la section se trouvait en face du sujet le plus brûlant : « La Bible et la critique. » En vain, le secrétaire, l'archidiacre Cunningham, fait-il observer dès le début de la séance « que des controverses académiques sur la nature de la Bible, n'ayant pas de rapports à l'usage qu'on peut faire des livres saints, seraient déplacées dans un congrès qui est avant tout une réunion religieuse ». Il ne peut empêcher les représentants les plus autorisés des diverses écoles d'engager la bataille, et cette bataille dure tout le jour. Les positions traditionnelles défendues par le doyen Wace de Canterbury, et, plus modérément, par le chanoine Sanday d'Oxford, sont attaquées avec une extrême violence par les professeurs Kennett de Cambridge, Burney d'Oxford, Burkitt de Cambridge. L'évêque de Southwark revendique pour la critique biblique une grande liberté, et l'évêque de Calcutta, président, conclut « que des clergymen peuvent soutenir l'une ou l'autre des thèses exposées sans pour cela diminuer le loyalisme ou l'intensité de leur foi en Christ... Si ceux qui se donnent comme les juges de la Bible font leur devoir, la Bible les contraindra à reconnaître la royauté du Christ sur leurs cœurs.[2] » J'aime à croire que parmi les centaines de spectateurs de ces débats, d'où leur règle de foi sortait si ébranlée, plus d'un s'est montré de moins bonne composition, et s'est dit avec le doyen Wace « que dans ce conflit sont mis en cause des principes et des vérités vitales[3] ». L'évêque Welldon a bien pu « répudier de toutes ses forces la tentative du pape Léon XIII, dans sa lettre *De studio Sacrarum Scripturarum*, pour étouffer la critique non par arguments, mais par autorité[4] » : combien de ses auditeurs ont regretté, en l'intime de leur conscience, l'absence dans leur Église d'une autorité analogue.

1. *T.*, p. 82 *sqq.* Il en est de même de cette remarque du professeur Sorley, de Cambridge : « C'est un désastre pour la pensée chrétienne que le pape actuel et son prédécesseur aient lié définitivement ce qui devrait être le corps vivant de la théologie chrétienne au cadavre de la scolastique. » *T.*, p. 54.
2. *T.*, p. 154 *sqq.* — 3. *T.*, p. 155. — 4. *T.*, p. 177.

*
* *

A la section C, on s'occupe de toutes les questions qui regardent le ministère ecclésiastique : culture des vocations qui deviennent moins fréquentes, spécialement parmi les fils de *clergymen*[1]; éducation des candidats au ministère dans les Universités ou dans des séminaires diocésains, chaque système ayant, comme chez les catholiques, ses partisans[2]; formation de caisses centrales pour aider les diocèses pauvres à recruter et à entretenir leur clergé; caisses de retraites pour les *clergymen* âgés[3]. La question du « patronage » de l'État ou des particuliers sur les évêchés et les paroisses est l'objet d'une discussion très chaude, le 22 juin. Presque tous les orateurs s'élèvent contre ce patronage, et réclament pour l'Église seule le droit de choisir ses pasteurs ou du moins d'exercer sur les choix un contrôle plus efficace; plusieurs, d'ailleurs, admettraient volontiers que les laïques de la communauté aient grande part à l'élection[4].

Le « sacerdoce des laïques », ou le rôle des fidèles zélés comme auxiliaires du clergé est discuté à fond le 18 juin; les députés des colonies et des États-Unis insistent beaucoup sur ce rôle; plusieurs voudraient que toutes les affaires temporelles des Églises soient soumises aux conseils de paroisses et aux synodes diocésains où les laïques figurent[5]. L'évêque Settepney, président, conclut : « Nul ne sait combien de temps encore notre Église restera une Église établie; la meilleure manière de nous préparer aux changements à venir est de vivre et de nous gouverner comme s'ils étaient déjà accomplis[6]. »

Les services rendus par les femmes dans les œuvres d'enseignement et de charité sont relevés avec reconnaissance; et le besoin d'une formation spéciale pour celles qui se donnent à ces œuvres signalé[7]. Plusieurs des membres déclarent que la chasteté, au moins temporaire, et la vie commune, sont quasi nécessaires au service de certaines œuvres, et que les

1. *S.*, 17 juin, p. 10. — *T.*, 28 juin, p. 43. — 2. *T.*, p. 36.
3. *S.*, 20 juin, p. 8. — *T.*, p. 107. — 4. *T.*, p. 158 *sqq.*
5. *T.*, p. 45, 85. — *S.*, 19 juin, p. 8. — 6. *T.*, p. 85. — 7. *T.*, p. 43.

diverses associations de « diaconesses » et de « sœurs » doivent être encouragées et developpées[1]. O mânes de Cranmer et de Cromwell!

Dans une réunion spéciale, plusieurs centaines de « nurses » ou infirmières laïques entendirent divers dignitaires ecclésiastiques les remercier des inappréciables services par elles rendus à l'Église, et les exhorter « à exercer leur influence, non seulement sur le corps, mais sur l'âme immortelle qui l'habite; songeant que leur profession, qui leur procure les plus splendides occasions de faire le bien, les charge aussi de la plus lourde responsabilité ».

Les généreuses femmes ont prouvé qu'elles comprenaient ce langage en faisant, sur place, pour les besoins de l'Église, une collecte qui produisit plus de 5000 francs; beaucoup d'entre elles ajoutèrent des bijoux de prix[2].

*
* *

Les missionnaires ont, comme de juste, eu les honneurs de la section D, consacrée à l' « Église dans les pays infidèles ». C'est particulièrement dans cette section que les admirables qualités organisatrices de nos amis d'outre-Manche se sont manifestées. Officiers de l'armée des Indes et membres du « civil service », avocats, ingénieurs, magistrats coloniaux, aussi bien qu'ecclésiastiques de tout rang, se sont livrés au plus utile échange de vues quant aux divers moyens d'avoir action sur les peuples païens, et d' « adapter » à leur usage la doctrine et la morale évangélique. J'oserais recommander à l'étude de nos missionnaires les rapports sur les missions médicales « inappréciables pionniers de l'enseignement direct », et les missions industrielles, destinées plus encore à corriger les païens de leur paresse et de leur immoralité qu'à leur procurer des moyens de subsistance. Les divers orateurs rendent un juste hommage à l'œuvre des mis-

1. *T.*, p. 160 *sqq.* Même note dans la section G à propos de l'éducation de la jeunesse. Plusieurs membres vont jusqu'à réclamer la fondation « d'un ordre enseignant anglican ». *T.*, p. 69.
2. *T.*, p. 187.

sions catholiques sur ce double terrain, et la proposent à l'imitation de leurs coreligionnaires[1].

Tous sont d'accord que, pour avoir chance de prendre influence sur les peuples de l'Afrique et de l'Extrême-Orient, le christianisme doit perdre toute apparence de religion « occidentale »; les plus intéressants rapprochements sont établis entre les procédés d'évangélisation de l'Église primitive et les procédés actuels. Plusieurs ecclésiastiques, spécialement les « natifs », reprochent aux missionnaires anglo-saxons leur raideur et leur orgueil, leur dédain des indigènes, et leur obstination à conserver partout leurs habitudes européennes[2].

L'évêque de Lahore proclame bien haut : « Nous avons à briser des préjugés, et à admettre les Indiens à une plus étroite intimité; nous sommes appelés à nous adapter dans une certaine mesure à la pensée nationale[3]. »

Le grand problème des relations des missionnaires avec les gouvernements européens est discuté à fond le 18 juin. La bonne entente est recommandée, mais missionnaires et laïques sont unanimes à dire que les clergymen doivent s'abstenir avec grand soin de toute immixtion dans les affaires politiques, sous peine de rendre leur ministère infructueux auprès des natifs. On apprend par une intéressante communication de l'évêque de Madagascar, le docteur King, que même sous l'administration du citoyen Augagneur, « les missionnaires doivent tout faire pour garder de bonnes relations avec les autorités françaises...; le loyalisme envers elles est un devoir premier; et le luxe de se plaindre du gouvernement est un luxe qui doit être soigneusement conservé pour l'usage domestique » (*rires et applaudissements*)[4]. Deux anciens lieutenants-gouverneurs du Bengale et du Punjab traitent des soulèvements récents qui, aux Indes, peuvent avoir de si terribles conséquences pour le pouvoir britannique. « Le réveil de l'Inde doit être accueilli par nous avec des méthodes

1. *T.*, p. 56, 59.
2. *T.*, p. 32 *sqq.*, p. 86 *sqq.*, p. 109 *sqq.* — Mêmes remarques à la section E. *T.*, p. 90 *sqq.*
3. *T.*, p. 91.
4. *T.*, p. 86. L'idée de l'évêque est, du reste, « que la France, malgré sa répudiation publique du christianisme, a encore bien des éléments d'esprit chrétien ». (*Ibid.*)

chrétiennes et dans un esprit chrétien[1]. » Les deux magistrats reconnaissent que, dans ce « réveil », il y a beaucoup de bon, et que, pour sa direction, l'Église peut apporter au gouvernement le plus précieux concours sans sortir de son rôle spirituel[2]. Mr. A. Fraser, principal de Trinity College à Candy, s'était élevé avec force, la veille, dans une réunion publique de l'Albert Hall, contre les méthodes d'enseignement appliquées aux Indiens. « Les Universités de l'Inde semblent un absurde essai pour faire de l'esprit oriental une mauvaise imitation de l'esprit occidental. » Et il avait conclu : « Ce ne sont pas des clerks, ni des subalternes européens, que l'éducation des missions doit fournir; ce sont des chefs chrétiens nationaux[3]. »

Plusieurs de ces vues sont également développées dans les réunions de la section E, qui s'occupe « de la mission de l'Eglise dans les pays chrétiens ». Les orateurs insistent, là encore, sur la nécessité d'adapter le christianisme aux mœurs et aux coutumes légitimes des peuples de l'Orient[4]. Le président de la section, l'évêque de Perth, conclut la séance du matin, le 18 juin, par ces paroles : « La discussion semble montrer que nous ne comprenons pas plus l'Indien qu'il ne nous comprend... On a dit qu'une des raisons du peu de succès de l'Église dans les Indes, c'est qu'on la considère comme faisant partie du gouvernement anglais... Nous avons beaucoup à apprendre du peuple de ces contrées; au lieu de le condamner, nous devrions le diriger et le guider d'après les principes chrétiens[5]. »

Les deux sections D et E, la seconde surtout, ont dû, naturellement s'occuper de la question des clergés indigènes. De nombreux orateurs, laïques, aussi bien qu'ecclésiastiques, ont réclamé l'augmentation et la bonne formation de ces clergés et l'accès des natifs aux plus hautes charges de l'Église, l'épiscopat compris. Sir Mackworth Young, ancien lieutenant-gouverneur du Punjab, s'écrie, le 18 juin : « Pourquoi l'Église

1. *T.*, p. 86. — 2. *Ibid.* — 3. *T.*, p. 71.
4. *T.*, p. 33, 91, 169. — 5. *T.*, p. 91.

d'Angleterre n'a-t-elle pas un seul évêque indien? L'assemblée pan-presbytérienne d'Allahabad a élu un Indien pour modérateur, en négligeant des missionnaires écossais vétérans[1]. »

Plusieurs séances de la section E ont été consacrées à des œuvres destinées à aider les fidèles qui ne peuvent profiter des secours normaux de l'Église. Œuvres d'émigrants, spécialement chères au clergé des États-Unis[2]. Œuvres de « pionniers » perdus dans le *bush* d'Australasie ou le *veld* sud-africain[3]. Œuvres de secours aux clergymen trop peu nombreux dans certaines colonies anglaises et dans les faubourgs de grandes villes. Œuvres de marins à la mer et dans les ports[4]. Ici encore, l'esprit pratique des missionnaires anglo-saxons leur a suggéré mainte excellente industrie. Plusieurs officiers, aussi bien que des évêques, réclament une augmentation du nombre des aumôniers militaires et une formation spéciale pour eux[5].

* * *

La section F a abordé les questions relatives à la « communion anglicane » considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres communions chrétiennes. Les journaux ont fait remarquer l'affluence toute particulière des laïques aux séances de cette section et l'intérêt passionné avec lequel les débats furent suivis.

Sur le sens même du mot « communion anglicane », deux conceptions très différentes s'affirment. Pour le Rev. R. Gordon Milburn, de Calcutta, « la communion anglicane n'a aucune connexion essentielle avec la race anglo-saxonne; c'est une communion spirituelle, appartenant au corps du Christ,

1. *T.*, p. 86. Cf. *T.*, p. 135, pour les Chinois. Un évêque nègre a pris part au congrès, et le jour de la réception des membres par le prince de Galles, il fut, près des membres de la famille royale, l'objet des plus flatteuses attentions. *S.*, 26 juin, p. 7.
2. *T.*, p. 35. — 3. *T.*, p. 62. — 4. *T.*, p. 63.
5. *T.*, p. 41 *sqq.* — *S.*, 17 juin, p. 10.

et essentiellement « non raciale[1] ». Il réclame, en conséquence, que prenant occasion des soulèvements de l'Inde, « on donne à l'Inde une église nationale, et qu'on la sépare du gouvernement officiel de l'Inde ». Au contraire, le doyen Wace, de Canterbury, insiste « sur les caractéristiques spécialement anglaises de la communion anglicane », et sur « la nécessité de chérir, exalter et développer l'idéal religieux que l'histoire nous montre le plus en rapport avec les représentants les plus dévots, humbles et virils, de la religion et de la vie anglaise » ; il déclare « que toute tendance à s'écarter de l'exemple et de l'autorité de l'Église primitive, toute tendance à répudier les principes cardinaux de la Réforme protestante fut toujours étrangère aux représentants autorisés de l'Église d'Angleterre, du seizième au dix-neuvième siècle[2] ». Le président, l'évêque de Gibraltar, proteste contre les vues trop nationalistes du doyen et se demande « si l'empire britannique doit être regardé comme le dernier criterium dans les matières qui concernent l'Église de Dieu[3] ».

Les débats ont souvent porté sur la réforme du *Prayer Book*, les missionnaires déclarant que leurs fidèles ne comprennent pas plusieurs parties de la liturgie[4]. D'autres ont eu pour objet « l'épiscopat historique ». Quels sont les éléments essentiels du pouvoir de l'évêque tel qu'il apparaît depuis les origines de l'Église ? Naturellement, les vues les plus contradictoires s'échangent. Le professeur Gwatkin, de Cambridge, célèbre par ses belles études sur l'arianisme, avait envoyé un mémoire, dans lequel, après examen des principes sur lesquels se fonde le droit des évêques, et des services rendus à l'Église par l'épiscopat au cour des âges, il résume en ces termes les objections faites à l'heure actuelle à l'épiscopat, tel qu'il se présente dans l'Église anglicane : « Les évêques sont des officiers de l'État ; ils sont trop magnifiques pour notre démocratie ; ils sont trop autocrates ; leur prétention au droit divin est une insulte pour les autres Églises[5]. »

L'évêque de Gibraltar, président, résume les débats en

1. *T.*, p. 41. — 2. *T.*, p. 41. — 3. *T.*, p. 41.
4. *T.*, p. 41 *sqq.* — *S.*, 17 juin, p. 10.
5. *T.*, p. 66.

cette prudente formule. « Cette controverse a démontré que l'épiscopat est un système à coup sûr fort adaptable. Je suppose que la plupart d'entre vous s'accorderont à regarder comme essentielle et nécessaire à l'épiscopat historique la préservation sans diminution du ministère, et la grâce des saints ordres[1]. »

Cette section s'est encore beaucoup occupée de l'accession des natifs à l'épiscopat dans les colonies[2]. Plusieurs orateurs en nient la possibilité, jusqu'à ce que les communautés de néophytes soient suffisamment développées. Ils proclament, du reste, « que ce serait une bénédiction si les diverses races pouvaient avoir des Églises entièrement à elles, dans lesquelles elles seraient capables de retrouver leur propre mentalité[3] ». D'autres suggèrent l'idée qu'on pourrait choisir parmi les natifs, « sinon des évêques diocésains, au moins des évêques auxiliaires[4] ». On le voit, les opinions sur l'épiscopat indigène, soutenues dans la section E par des ecclésiastiques, sont plus hésitantes et plus modernes que celles des laïques qui prirent surtout la parole dans les sections D et E.

Une question d'une bien autre importance fut discutée dans plusieurs séances de la section : « Éléments essentiels et non essentiels du christianisme ». Elle se posait ainsi dans le détail : « Qu'y a-t-il de fondamental dans le christianisme ? Que peut-on, au contraire, modifier ou laisser tomber ? Que peut-on tolérer dans les Églises particulières par besoin d'unité ? Notre but doit-il être l'uniformité, ou bien l'unité dans la variété ? Et dans ce cas, quelles limites a cette variété[5] ? » Sur toutes ces questions capitales, que de divergences et que d'hésitations parmi les professeurs et les évêques, fort distingués pour la plupart, qui prennent la parole ! Pour l'un, « Notre-Seigneur n'a donné aucune direction à ses apôtres par rapport à la constitution de l'Église, l'administration des sacrements, la méthode du culte public, ou même les questions morales si difficiles qui s'élevèrent dès que des conversions

1. *T.*, p. 67.
2. *T.*, p. 118, 139. — *S.*, 20 juin, p. 8.
3. *T.*, p. 117. — 4. *T.*, p. 118. — 5. *T.*, p. 64.

se produisirent dans les communautés non juives... L'Écriture ne peut plus être employée selon la simple manière d'autrefois ; avant que son autorité puisse être alléguée loyalement et utilement, on doit répondre aux questions soulevées par les critiques modernes... En jugeant des concessions qui peuvent être faites aux circonstances présentes, l'Église ne se trompera pas si elle exige que les grandes lignes de la tradition apostolique soient maintenues. L'Église moderne, appuyée sur l'expérience des nombreuses erreurs du passé, doit hésiter beaucoup avant de rejeter, comme incompatibles avec l'essence du christanisme, des doctrines qui sont présentées avec loyauté et respect, si nouvelles et désagréables qu'elles puissent être[1]. » Pour un autre : « Tout compromis est impossible à l'égard des deux sacrements nécessaires au salut... Impossible d'abandonner le triple ministère hérité des temps historiques, et qui est comme l'épine dorsale de l'Église[2]. » Un troisième « ne croit pas mettre en péril la cause de l'unité chrétienne, en insistant sur quatre points essentiels : la Bible, les Symboles, les Sacrements, le Ministère de l'Église[3] ».

Un délégué de New-York, après avoir réclamé une entière liberté intellectuelle et spirituelle dans l'Église, demande seulement « que le monde chrétien vive tout entier dans l'atmosphère de la vie de Jésus ; tous alors se trouveront vivre unis dans la même foi ». Il blâme, comme impuissant, l'individualisme des anciens protestants, et ajoute : « Ce n'est que par une large catholicité que l'on peut espérer le progrès... Jamais nous ne nous soumettrons à Rome, mais nous ne pouvons nous empêcher d'admirer la splendide maîtrise qu'elle exerce sur ses propres ressources[4]. » L'évêque de Fredericton invite ses coreligionnaires à ne pas abandonner, par amour de la paix religieuse, des vérités nécessaires à leur Église[5]. Et l'évêque de Gibraltar, président, conclut : « Comme chrétiens, vous devez vous souvenir que votre foi est la plus admirable chose qui soit au monde ; comme hommes d'Église, vous

1. Chanoine Hensley Henson, de Westminster. *T.*, p. 64.
2. Chanoine Worlledge, de Trurs. *T.*, p. 64 *sqq.*
3. Rev. A. W. Robinson, de Barking. *T.*, p. 65.
4. Rev. W. M. Grosvenor, délégué de New-York. *T.*, p. 65.
5. *T.*, p. 66.

pouvez penser pour l'avenir aux changements que vous croyez bons ; mais tout homme d'Église loyal et franc, qui désire voir introduire quelque chose qui n'existe pas encore, est d'abord obligé d'honneur à obéir à ce qui existe actuellement[1]. »

La discussion reprend, plus ardente encore, le 18 juin, le sujet proposé étant : « Possibilités d'une intercommunion. Démarches en faveur et obstacles à l'encontre de l'intercommunion avec les autres anciennes Églises, qu'ils soient de leur côté ou du nôtre. Que peut-on faire de plus? Dangers à éviter. Jusqu'à quel point est-il possible et sage d'ouvrir des négociations avec les Églises particulières? Quelles sont les conditions nécessaires pour l'intercommunion, soit avec les individus, soit avec les Églises[2]. » Le vicomte Halifax, avec cette loyauté qui lui fait tant d'honneur, proclame qu'un des grands obstacles à l'union des anglicans avec Rome est dans les idées fausses que se font ceux-ci des doctrines romaines, par exemple sur le rôle du Christ rédempteur et le sacrifice de la messe. Il reconnaît que ses espérances d'union avec Rome ont été déçues, mais garde bon espoir pour l'avenir ; « tout membre loyal et intelligent de la communion anglicane doit désirer le renouvellement de la communion avec Rome ». Il indique comme moyens principaux de réunion l'exacte définition des termes employés par chaque Église, « une théologie soigneusement précise », la reconnaissance loyale des torts du passé, le principe d'autorité étant de plus en plus méconnu dans l'Église anglicane, exagéré dans l'Église romaine. Les anglicans doivent reconnaître, en particulier, que « d'après une expérience de quarante années, l'infaillibilité pontificale, telle que l'a définie le concile du Vatican, n'a pas été ce que ses promoteurs souhaitaient, ce que ses adversaires craignaient[3] ». Si cet état d'esprit est sagement entretenu des deux côtés, on peut espérer qu'un jour la réunion se fera. Le Revd. Headlam, principal de Kings College, parle dans le même sens, et recommande, comme principal moyen d'union, « l'étude approfondie de l'histoire et de la doctrine de l'Église », la patience, la prière, une entière charité dans

1. *T.*, p. 66. — 2. *T.*, p. 92 *sqq.* — 3. *T.*, p. 93 *sqq.*

les rapports entre membres des diverses communions[1]. Pour d'autres, toute union avec Rome est impossible, tant qu'elle maintiendra ses prétentions actuelles, mais ils espèrent qu'elle les diminuera un jour ou l'autre; un choix très soigneux des pasteurs protestants destinés aux communautés anglicanes établies dans les pays catholiques est recommandé[2]. D'autres traitent de l'intercommunion avec l'église orthodoxe russe, l'église grecque et les autres églises orientales[3].

L'évêque de Gibraltar, président, conclut judicieusement : « Beaucoup désirent établir l'intercommunion avec toutes les Églises, celle de Rome exceptée. C'est à peu près comme si on voulait jouer Hamlet en laissant de côté le personnage d'Hamlet. Par ailleurs, nous ne pouvons entrer dans la mentalité de ces personnes qui parlent d'abord de saint Pierre, puis, franchissant un abîme, parlent de l'Église romaine, comme si les deux étaient une seule et même chose. » Lui aussi recommande « la courtoisie ecclésiastique » avec les membres de l'Église romaine[4].

*
* *

La section G a consacré ses travaux à l'éducation de la jeunesse. Les plus courageuses déclarations ont été faites par de nombreux ecclésiastiques, à propos de l'*Education Bill.* A l'encontre de certains représentants des États-Unis, qui préconisent l'école neutre, « l'instruction religieuse étant laissée à la famille, à l'Église ou à des organisations religieuses[5] », ils affirment « que l'esprit chrétien doit être maintenu dans les écoles plus vigoureusement qu'auparavant ; l'éducation est une chose religieuse; elle doit être conduite religieusement; il est de toute importance pour le caractère de l'enfant que ses maîtres, hommes et femmes, soient des croyants[6] ». La directrice d'une école du East End, à Londres, déclare « que l'éducation séculière ignore les plus hauts besoins de l'enfant. Donnez-moi quarante ans d'éducation sécu-

1. *T.*, p. 95. — 2. *T.*, p. 94. — 3. *T.*, p. 94 *sqq.*
4. *T.*, p. 95. — 5. *T.*, p. 67.
6. Dr Neligan, évêque d'Auckland. *T.*, p. 67.

lière dans le monde entier, la tenue d'un congrès panaglican comme celui-ci deviendrait impossible. Elle invite le clergé paroissial à ne plus négliger l'exercice du droit d'inspection des écoles que la loi lui reconnaît encore[1]. Le président, l'évêque de Kensington, conclut : « L'instinct du peuple anglais est conservateur; et si on votait sur la grande question de l'enseignement religieux dans les écoles, sa réponse serait claire et décisive[2]. » Les missionnaires présents insistent, comme ceux des sections D et E, pour que l'éducation donnée aux natifs dans les colonies soit une éducation nationale, et non occidentale et anglaise[3]. Plusieurs communications sont faites sur la manière de présenter la Bible aux enfants, et de les intéresser à sa lecture[4], sur les moyens de développer en eux la piété (les principaux signalés sont la confirmation trop souvent négligée, la prière privée, la lecture de la Bible et la communion[5]), sur la formation spéciale que doivent recevoir les maîtres appelés à donner l'enseignement religieux[6]. Un loyal hommage est rendu aux écoles catholiques romaines des missions. Un missionnaire sud-africain déclare impossible la lutte avec l'Église romaine « qui inonde le pays de professeurs non payés ». L'évêque Graves de Chang-Haï rappelle « que sur le million de chrétiens qui sont en Chine, neuf cent mille sont catholiques romains[7] ».

Les membres du congrès s'intéressent aux distractions de la jeunesse aussi bien qu'à ses études. Pendant la journée entière du 19 juin, ils examinent « les soins que l'Église doit prendre des récréations et du bien-être social de la jeunesse ». Les principaux membres des sociétés de tempérance expliquent comment, par des clubs et des sociétés pourvues de jeux, de salles de lecture, ils parviennent à détourner des cabarets les jeunes gens du peuple[8]. Le 20 juin, il s'agit « des soins de l'Église pour le bien-être matériel de la jeunesse »; œuvres d'apprentissage, de placement des enfants, secours aux enfants abandonnés[9].

1. *T.*, p. 68. — 2. *T.*, p. 69. — 3. *T.*, p. 71. — 4. *T.*, p. 69.
5. *T.*, p. 96. — 6. *T.*, p. 97. — 7. *T.*, p. 70.
8. *T.*, p. 120. — 9. *T.*, p. 140 *sqq.*

∴

Le congrès, commencé par un « service d'intercession » à Westminster, s'est terminé par un solennel « service d'action de grâces » à Saint-Paul le 24 juin. Les deux cents évêques présents au congrès y ont assisté en costume de chœur. L'épisode le plus remarquable de la cérémonie a été l'offrande faite par les prélats des aumônes par eux recueillies dans leurs diocèses en action de grâces des bienfaits de Dieu sur la communion anglicane. Chacun d'eux a déposé sur l'autel de Saint-Paul un parchemin portant le montant de la somme offerte. L'ensemble s'élève à 333 208 livres sterling (8 330 200 francs). Le diocèse le plus généreux est celui de Londres, qui donne à lui seul plus du dixième de la somme totale (près de 36 000 livres). En revanche, les diocèses d'Amérique se montrent d'une parcimonie étrange (14 000 livres). Une commission déterminera l'emploi de cette aumône.

Après l'offrande, les métropolitains présents se sont groupés sur les degrés, devant le grand autel, dans l'ordre suivant : premier degré, l'archevêque de Canterbury; second degré, les archevêques d'York et de Dublin, et le primus de l'église épiscopalienne d'Écosse; troisième degré, l'archevêque de Rupertsland, l'évêque président des États-Unis, l'archevêque de Toronto; quatrième degré, l'archevêque de Brisbane, l'archevêque de Melbourne, l'archevêque de Sidney, l'évêque de Calcutta, l'archevêque des Indes occidentales. L'archevêque de Canterbury, qui officiait, a seul donné la bénédiction, reçue à genoux par tous les autres métropolitains[1].

Le 25 juin, le prince et la princesse de Galles ont offert à Marlborough House une *garden party* aux membres du congrès. Le roi, la reine, plusieurs princes et princesses de la famille royale y ont paru, et se sont fait présenter les évêques.

Il me reste à analyser l'œuvre de la conférence de Lambeth, et à examiner quelles conclusions se dégagent et du congrès et de la conférence.

(*A suivre.*) JOSEPH DE LA SERVIÈRE.

1. *T.*, p. 193 *sqq.* — *S.*, 25 juin, p. 7.

UNE THÈSE

SUR LES INSTITUTIONS D'ASSISTANCE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

Même en suivant d'un œil distrait la foule des auteurs qui s'en vont, leur livre sous le bras, briguer devant les facultés des lettres le laurier de docteur, on sait que les thèses d'histoire surabondent, et que les candidats commencent à préférer l'histoire contemporaine à celle d'autrefois.

C'est un phénomène encore du temps présent que le spectacle d'hommes déjà mûrs et non voués aux lettres subissant, comme un plaisir de choix, les épreuves d'une soutenance en Sorbonne. Il y a là de quoi consoler l'Université de Paris, si toutefois il est de son véritable rôle d'attirer dans ses amphithéâtres un public mêlé, à la place des étudiants qui les désertent.

Mais ce n'est pas le pur sentiment qui dicte les arrêts du jury, en tel lieu; surtout quand il accorde la *mention très honorable*. Si donc pareil honneur est échu, il y a quelques mois, à M. Camille Bloch, inspecteur général des bibliothèques et des archives, on peut assurer que les années de services ou le titre du fonctionnaire n'ont pesé de rien dans la balance des juges. Leur imperturbable équité n'a regardé qu'à la valeur du livre qui leur était soumis.

Mille compliments en ont été faits à l'auteur dans la salle dorée du doctorat. Depuis, le président du jury, M. Aulard, s'est fait un devoir de renouveler ces éloges, dans la revue de *la Révolution française*.

Tout cela ne laisserait pas que d'être impressionnant, si on n'avait pas la ressource de lire l'ouvrage tant vanté. Quand on l'a lu avec l'attention que la question mérite, — il s'agit de l'assistance sous l'ancien régime, — on demeure surpris que des hommes faisant des études historiques leur profes-

sion propre aient glorifié comme un modèle un livre à refaire.

La formule paraîtra peut-être un peu vive. Les pages qui vont suivre tenteront de la justifier.

I

Dans la première partie de son travail[1], M. Bloch essaye de nous présenter un tableau de la misère et de l'assistance, dans notre pays, au cours du dix-huitième siècle. Tout ce qui est dit là, en cent trente-quatre pages, est destiné à enfoncer dans l'esprit du lecteur cette double conclusion : d'une part, il ne saurait y avoir « aucun doute sur l'étendue et la profondeur de la misère, au dix-huitième siècle »; et d'autre part, les institutions du passé ne répondaient plus à leur destination; elles ne contribuaient pas suffisamment à alléger le malheur des pauvres.

Pour démontrer sa première assertion, M. Bloch procède comme il suit :

1° Il est impossible de définir ce que pouvait être sous Louis XV un indigent;

2° Il faut « renoncer à connaître le nombre des pauvres » de ce temps-là;

3° « Il ressort néanmoins très nettement des documents contemporains que les populations de la région, où notre étude se circonscrit, vécurent, pendant les trente dernières années de la monarchie, dans un état très misérable[2]. »

Une pareille manière d'argumenter n'est pas sans causer quelque surprise. Immédiatement, on imagine M. Clemenceau déclarant à la tribune : personne ne saurait dire ce que c'est proprement qu'un républicain, et aucune statistique des républicains français n'existe ; je n'ai pas moins l'honneur de vous affirmer qu'à l'heure où je parle — les papiers de mon ministère l'établissent — les citoyens de notre pays ont, en majorité, une mentalité très républicaine. En pérorant de la sorte, M. le président du Conseil n'ajouterait qu'une imper-

1. *L'Assistance et l'État, en France, à la veille de la Révolution*. Paris, Picard, 1908. Prix : 10 francs.
2. *Op. cit.*, p. 6.

tinence de plus à celles dont son éloquence parlementaire est si facilement prodigue. Si donc M. Bloch raisonne — et la chose paraît évidente — comme un ministre facétieux, quelle créance peuvent mériter ses paroles?

Mais il en faut bien croire, nous dit-il, les documents contemporains des trente dernières années de la monarchie.

Quels sont ces documents? Si j'ai bien lu, les voici jusqu'au dernier : un témoignage de 1740, deux de 1774, un de 1775, un de 1778. Le premier de ces textes nous assure — (la référence en est ainsi libellée par M. Bloch : Maury, *l'Hygiène et l'Assistance à Bar-sur-Aube*) — que plusieurs familles de Bar-sur-Aube, en 1740, étaient réduites à vivre de pain de pur son et d'herbages. Pour l'année 1774, nous apprenons que l'archevêque de Rouen a fait une enquête; aux réponses des curés, M. Bloch emprunte des détails précis pour neuf paroisses et il ajoute : « Dans tout le diocèse, on se plaint du développement de la mendicité et du vagabondage. » D'une autre enquête de 1774 (également prescrite par un prélat, l'archevêque de Reims) résulte cette information que dans la paroisse de Romagnes les habitants sont « presque tous » réduits à la mendicité. Condorcet certifie, en 1775, que la plupart des laboureurs de Ribemont sont pauvres. Par une lettre de l'intendant de Champagne, en date du 12 janvier 1778, nous savons que, sur 2 200 paroisses rurales de la province, plus du quart sont habitées par des vignerons exposés aux chances si variables de la viticulture.

Les observations à faire se présentent d'elles-mêmes. M. Bloch prétend nous faire connaître l'état lamentable de la population rurale dans les généralités de Paris, Rouen, Alençon, Orléans, Châlons, Soissons et Amiens, pendant le dix-huitième siècle. Il se prononce sur quelques exemples : douze concernent douze paroisses différentes, à une date déterminée; neuf appartiennent à la seule généralité de Rouen; aucun ne nous renseigne sur les généralités de Paris, Alençon, Orléans, Amiens; le seul qui nous instruise sur la généralité de Châlons nous éclaire à la manière d'une vérité de La Palice; presque tous les faits rapportés manquent de précision autant que d'étendue; et pour la situation telle quelle qu'ils dénoncent, personnne ne saurait dire — sans

ajouter arbitrairement aux textes — si nous sommes en face d'une misère accidentelle ou permanente, locale ou générale.

M. Bloch cite des phrases de Diderot portraiturant la paysanne pauvre et un mot de Mme Roland sur « nos paysans pour la plupart cent fois plus misérables que les Caraïbes, les Groenlandais ou les Esquimaux ». Qui pensera que de pareils coups de pinceau suffisent à un tableau historique ?

Venons aux ouvriers des villes. Ici, M. Bloch est encore plus parcimonieux dans ses preuves : une citation de Mercier sur les gagne-deniers du faubourg Saint-Marcel, une assertion de M. Léon Cahen sur les quartiers parisiens du sud, quelques mots empruntés à l'*Histoire socialiste* de M. Fournière et qui regardent Reims, un document tiré des archives de l'Aisne touchant la manufacture de Saint-Gobain ; c'est tout. Il n'en faut pas davantage à l'auteur pour conclure que « la détresse du bas peuple des villes égalait celle des populations rurales ». Les plus vulgaires logiciens s'écrieront que la conclusion passe les prémisses.

Comme s'il avait le pressentiment que la masse de ses documents paraîtrait peu imposante aux lecteurs attentifs, M. Bloch observe : « On conçoit qu'il serait possible d'en augmenter le nombre et d'accumuler d'autres détails analogues; mais cela n'ajouterait pas de force à une démonstration déjà longue[1]. » On ne saurait être plus beau joueur. Mais, en vérité, les « détails analogues » négligés par l'auteur ne sembleront superflus qu'aux gens gagnés *a priori* à sa thèse. En laissant ses autres fiches, s'il en a, dormir dans ses cartons, il n'a pas simplement écourté sa « démonstration » ; il l'a énervée jusqu'à la rendre nulle.

Et voilà à quoi se réduit, sur le fait de la misère au dix-huitième siècle, l'ouvrage « solidement documenté » qui a conquis tous les suffrages de M. Aulard.

Je laisse de côté les pages où il est recherché si les indigents formaient une véritable classe sociale, et si le régime agraire et le régime industriel du temps étaient forcément « générateurs » des souffrances du grand nombre. Là aussi,

1. *Op. cit.*, p. 12.

il y aurait à débattre. Mais ces considérations ont un côté théorique qui rend la discussion plus malaisée et plus vaine. Tout le monde, au contraire, pourra facilement se rendre compte si, en parlant des anciennes institutions d'assistance, M. Bloch se montre historien loyal et bien informé.

Il nous présente, en trois chapitres, *les hôpitaux*, *l'assistance des enfants*, *les secours à domicile*, comme ils fonctionnaient sous le règne de Louis XV et de Louis XVI.

Pour les hôpitaux, « les traits les plus saillants et les plus communs » sont : « l'incohérence du régime administratif, les vices du régime intérieur, l'insalubrité et l'absence d'hygiène, l'insuffisance du personnel de tout ordre et à tous les degrés, le défaut d'un contrôle sérieux[1] ».

Ce que M. Bloch appelle « l'incohérence du régime administratif » consiste en ceci : il y avait des hôpitaux administrés par des religieux, d'autres par les chapitres cathédraux, d'autres par des municipalités, d'autres par des bureaux composés de divers ordres de citoyens ; et les hôpitaux parisiens n'étaient pas régis comme ceux des provinces. S'étonner de ces diversités, c'est s'étonner de l'histoire elle-même. Les blâmer comme un suprême malheur, c'est méconnaître le jeu nécessaire de la vie et de la liberté. Croire que la persistance de tant d'organisations autonomes ne valait que pour entretenir la routine, c'est oublier que la pétrification des rouages administratifs est un privilège que l'État dispute à tous les corps quels qu'ils soient, avec la supériorité la plus incontestable.

Au sujet du personnel des hôpitaux, M. Bloch ne nous renseigne pas avec une grande précision. « On confiait ordinairement, nous dit-il, le soin du malade à des ecclésiastiques des deux sexes. » L'expression est jolie. Mais combien il eût été plus instructif de dresser un tableau synoptique des maisons tenues par les ordres hospitaliers dans les généralités dont on nous entretient. M. Bloch a jugé ce travail inutile. En revanche, il sait, à n'en pas douter, que « le service du personnel religieux n'était pas à l'abri de la critique ».

1. *Op. cit.*, p. 92.

Voyons les preuves. L'accusateur apporte sept témoignages relatifs aux hôpitaux de Pont-sur-Seine (1758), Amiens (1758), Orléans (1764), Étampes (1779), Provins (1780), la généralité d'Alençon (1784), Paris (1788). Hormis Pont-sur-Seine, Orléans et Provins (où il s'agit de négligences graves et parfois même de débauche), les reproches faits aux religieuses hospitalières ne visent que des difficultés survenues avec les administrateurs. Ce n'est pas, sans doute, avec un réquisitoire aussi pauvre qu'on peut valablement instituer le procès de la charité catholique au dix-huitième siècle, pour la moitié de la France.

M. Bloch, il est vrai, ajoute aux détails que nous venons de résumer quelques pages où il expose ce qu'il appelle « les vices du régime intérieur ».

Ainsi, les recommandations étaient en usage, soit pour faire entrer quelqu'un à l'hôpital, soit pour lui faire obtenir un lit séparé. Les employés subalternes trafiquaient des aliments destinés aux malades. Les règlements avaient un caractère monastique marqué et prescrivaient l'accomplissement des devoirs religieux. Le travail des hospitalisés était nul ou parfois devenait un sujet de préoccupations mercantiles. Les soins étaient insuffisants. Sur chacun de ces chefs, l'historien allègue un fait ou deux, suivant sa méthode habituelle. Le droit de généraliser les traits épars qu'il rencontre sur son chemin lui paraît acquis une fois pour toutes et en toute matière.

Il dit que l'hygiène des hôpitaux était nulle ; où existait-elle dans l'ancien régime, si on pose le problème avec les idées d'aujourd'hui ? De même, dans un pays pétri par le christianisme comme la France, les hôpitaux étant fondés par des bienfaiteurs pieux et dirigés presque partout par des gens voués aux malades par religion, quel miracle que le souci des âmes n'y fût généralement pas séparé de celui des corps ? C'est l'évidence même ; pas n'est besoin de parcourir les archives pour s'en rendre compte. Mais dès qu'il s'agit de manquements graves au devoir professionnel, il n'y a pas lieu aux conjectures et aux déductions ; il faut des indices pour accuser et des preuves pour condamner. Lorsqu'on s'en dispense, on peut recevoir d'un ami le témoignage qu'on

observe les « méthodes historiques actuelles » ; aux yeux de ceux pour qui la vérité et la justice sont des règles éternelles, on perd forcément tout crédit.

En ce qui concerne l'assistance infantile, le livre de M. Bloch est plutôt rempli de renseignements que de critiques. A la fin pourtant, quand il en vient à tirer de son exposé « quelques conclusions à peu près certaines », l'historien ne peut se tenir de blâmer l'éducation donnée dans les hôpitaux de l'ancien régime. Il ne la trouve propre ni à former des travailleurs ni à former des hommes. Et cela pour deux raisons : la première, c'est que les administrations hospitalières, n'ayant que des vues égoïstes et bornées, ne se préoccupaient pas de l'avenir de leurs pupilles; la seconde, c'est que des pratiques religieuses toutes mécaniques ne pouvaient qu'être insuffisantes pour une direction morale de la vie[1].

Ici, croyons-nous, M. Bloch, trop prisonnier de sa philosophie personnelle, ne regarde pas assez aux leçons du temps présent. Il ne saurait convenir d'instituer, à cette place, une discussion sur l'efficacité comparée de la morale religieuse et de la morale indépendante. J'observerai seulement que, pour tout esprit informé et sincère, la controverse est close : aucun raisonnement n'expliquera pourquoi le devoir, sans Dieu, s'imposerait avec plus d'autorité aux consciences; aucune statistique criminelle n'établira que les enfants athées sont mieux gardés du mal que les catholiques élevés dans le respect sacré du décalogue et de l'Évangile.

M. Bloch objectera peut-être : le Comité de mendicité, en 1790, parlait déjà, avec ironie et tristesse, des pratiques dévotes qui écrasaient l'ordre du jour des enfants hospitalisés. L'objection n'en est pas une; et M. Bloch ne saurait s'en couvrir. Est-ce que ce ne fut pas la singulière destinée des constituants de voir de travers les faits et les causes, et d'aggraver, par leurs réformes mêmes, les maux auxquels ils prétendaient remédier? Comme d'autres comités formés alors, le Comité de mendicité compte des membres dont les noms sont des plus honorables et les intentions des plus

1. *Op. cit.*, p. 119.

droites; mais il y avait, dans l'air de 1789, je ne sais quel mépris du passé, quelle facilité d'illusion, quel goût de l'absolu, quel fanatisme de tout réduire en principes rationnels. Nous retrouverons, avec M. Bloch, ces réformateurs à l'œuvre. Ce que nous reprocherons à leurs réformes nous donne par avance le droit de suspecter fort leurs critiques.

En tout cas, pour convaincre les administrations hospitalières de tout le nord de la France, à travers tout un siècle, de l'incapacité notoire et du froid égoïsme que M. Bloch dénonce, un rapport du Comité de mendicité ne saurait suffire. La probité scientifique, même aujourd'hui, exige une démonstration plus ample et plus sûre.

Les institutions d'assistance à domicile soit paroissiales, soit municipales, soit individuelles étaient, avant la Révolution, des plus variées. Et cela même rend difficile toute appréciation vraie de leurs résultats pratiques. Toutefois, voici quelques réflexions auxquelles M. Bloch croit pouvoir s'arrêter : ces œuvres, malgré les services qu'elles ont rendus, avaient un triple défaut commun; elles étaient confessionnelles, bourgeoises, insuffisamment réglementées par l'État[1]. Sur le premier grief, nous n'avons pas à revenir. Le second est affirmé plutôt que prouvé par l'auteur ; les textes manquent. Le troisième mériterait d'être discuté en détail. Il serait intéressant de savoir, par exemple, dans quelle mesure l'édit de 1749 sur les fondations charitables passa dans les faits, durant la deuxième moitié du dix-huitième siècle. Mais le travail de M. Bloch ne nous donne là-dessus aucune lumière. Il se contente de déplorer que l'administration des bureaux de charité ne fût pas soumise à « des règles sages, bien combinées et bien observées, permettant d'éviter soit les erreurs sur la qualité et les besoins des pauvres, soit les libéralités de complaisance ».

II

Si malheureuse que fut l'époque qui précéda les jours sauveurs de 1789, il ne faudrait pas croire que nulle tentative

1. *Op. cit.*, p. 130, 134.

de réforme ne s'y soit produite. M. Bloch consacre plus de deux cents pages à exposer ce qui a été fait par les pouvoirs publics pour transformer les anciennes institutions d'assistance.

Par une série de déclarations en progrès les unes sur les autres (1701, 1724, 1750), on en vint à la déclaration du 3 août 1764 pour la répression du vagabondage. Préparé par une commission composée de quatre conseillers d'État et d'un maître des requêtes, sous la présidence du contrôleur général L'Averdy, ce règlement était à la fois plus précis et plus sévère que les précédents. L'internement dans les hôpitaux était une des peines prévues. Mais les maisons de charité pouvaient être insuffisantes ou récalcitrantes. Les intendants furent donc invités à généraliser les dépôts de mendicité. Trois ans après (21 octobre 1767), un arrêt du conseil prescrivait l'ouverture de ces camps de la misère errante. Fermés par Turgot (1775), rouverts par Clugny (1776), réorganisés par Calonne (1785), ils conservèrent jusqu'à la fin leur caractère pénitencier, leur nécessité pratique et leur impopularité. Il y en avait trente-quatre dans tout le royaume, quand survint la Révolution.

Là-dessus, M. Bloch entre dans des détails intéressants, mais qui n'ont guère le mérite de la nouveauté. Et puis, où sont les renseignements sur les résultats obtenus?

Instructives aussi sont les pages consacrées aux ateliers de charité. Turgot, par son instruction de 1775, en fut comme l'organisateur définitif. Tout en rendant justice au ministre, M. Bloch montre très bien (mieux qu'il ne l'a fait pour les bureaux de charité) ce que celui-ci emprunta aux initatives antérieures. Mais, ici encore, je regrette que nous ne soyons pas mieux fixés sur les faits; les textes font connaître les idées généreuses et pratiques que l'on a pu avoir; seuls les faits nous instruisent de la mesure dans laquelle la misère a été secourue. Au lieu de nous renvoyer aux dossiers de la série C dans les archives de la Seine-Inférieure, de l'Aube, de l'Aisne, de la Marne, du Loir-et-Cher, de l'Eure-et-Loir, combien il eût mieux valu que M. Bloch nous mît sous les yeux un tableau, aussi complet que possible, des travaux accom-

plis par le moyen des ateliers de charité, en Normandie, en Champagne et dans l'Isle-de-France. Pour asseoir le jugement à porter sur la valeur de l'institution, ces informations précises auraient eu autrement de poids que les doléances écrites dans les cahiers de 1789.

Au reste, le gouvernement royal, quand il voulut faire des réformes éclairées, eut soin de procéder préalablement à des enquêtes. Sans l'enquête de 1764, le mémoire de Loménie de Brienne (que M. Bloch admire fort et analyse avec complaisance) aurait été impossible. Il est même probable que certaines données tout au moins de l'enquête de 1774 auront servi à l'archevêque de Toulouse pour arrêter le programme de politique charitable qu'il voulait voir rempli par la monarchie. Turgot, qui avait des qualités éminentes d'administrateur, inaugura, par une enquête, son ministère; les études économiques qu'il avait faites, l'expérience acquise à l'intendance du Limousin ne lui suffisaient pas; avant de songer à faire une situation nouvelle, il lui fallait connaître exactement la situation existante.

Malheureusement, les états qui furent envoyés au ministre par les intendants et les évêques ne subsistent plus aux Archives nationales. M. Bloch n'y a rencontré que ceux de 1764; et il a tiré parti de ces derniers pour établir les ressources financières des hôpitaux, à cette date. Nous ne pouvons que l'en féliciter. De simples livres de comptes, contrôlés et interprétés avec intelligence, révèlent, infiniment mieux que les plus éloquentes tirades des publicistes ou les plus admirables circulaires des contrôleurs généraux, comment pouvaient vivre les pauvres en France, sous le règne de Louis XV. Nous reviendrons sur ce point.

Héritier de la charge de Turgot, Necker, quoiqu'il différât de son prédécesseur, et fût banquier genevois, se conduisit en homme sensible. M. Bloch trace un tableau attachant de ses théories et de son œuvre philanthropique[1]. Plus encore que le dépôt-modèle de Soissons ou la création du Mont-de-Piété de Paris, la réforme des hôpitaux paraît avoir occupé le

1. *Op. cit.*, p. 211-235.

ministre. Il avait sans doute déjà, sur les vices de ces maisons, les idées qu'il devait exposer plus tard dans son *Traité de l'administration des finances* (1784). Et voilà pourquoi une des premières mesures de son ministère fut de faire nommer une commission (19 août 1777) chargée d'étudier la question hospitalière à Paris, soit au point de vue de l'hygiène, soit au point de vue de l'administration du patrimoine des pauvres.

On avait beaucoup fait pour le progrès de l'assistance médicale en créant une commisssion pour l'examen des remèdes (1772), l'hôpital destiné aux écoles de chirurgie (1774) et la Société royale de médecine (1776). Necker développa et soutint les créations naissantes contre les rancunes et les jalousies de l'antique Faculté de Paris. Aidé de sa femme, il établit, « pour servir de modèles aux autres », l'hôpital qui porte son nom (1778). Il ordonna d'établir des infirmières dans les maisons de l'Hôpital général (1780) et régla l'amélioration de l'Hôtel-Dieu (1781). Enfin, pour diminuer l'aléa et le gaspillage des ressources financières nécessaires au soulagement des pauvres, il créa la caisse des hôpitaux (1781) et imposa aux administrations charitables l'obligation de publier leurs comptes.

Il est de Necker une autre mesure dont M. Bloch a raison de signaler l'importance capitale. L'édit qu'il fit signer par Louis XVI, en janvier 1780, est plus qu'une autorisation accordée aux hôpitaux de vendre leurs biens pour éteindre leurs dettes ; en prévoyant que le surplus du produit des aliénations pourrait être détourné de la destination première, et même, sous certaines conditions, devrait être versé à la caisse des Domaines, l'acte royal consacrait le principe que le souverain demeure le maître suprême et le juge nécessaire de la perpétuité des fondations. Voilà qui dépassait de beaucoup la portée du fameux édit de 1749 où le chancelier d'Aguesseau avait appliqué, à la régie des biens de mainmorte, le plus pur droit régalien.

Dans le passage par l'État du droit de contrôle au droit de propriété, M. Bloch ne voit qu'une salutaire et nécessaire évolution des choses. Il le dit dans son livre. Il l'a répété avec plus de netteté et de force à la soutenance, surtout quand il s'est expliqué au sujet des fondations. En l'enten-

dant, il était impossible de ne point penser à de récentes discussions parlementaires. Sûrement, si la troisième loi Briand n'existait pas, l'historien aurait moins souligné l'édit de 1780.

Comme M. Bloch, nous n'oublions pas les événements d'aujourd'hui. Et en les rapprochant avec lui du passé, nous en portons un jugement qui est tout opposé au sien, parce qu'il s'éclaire de tout autres principes.

Qu'il s'agisse de biens hospitaliers ou de biens cultuels, que le ministre responsable s'appelle Jacques Necker ou Aristide Briand, nous ne saurions admettre que l'État puisse, même au nom de l'utilité publique, prendre, pour les mêler aux siennes, les richesses de qui que ce soit. Et quant à la complicité de l'opinion à l'égard d'opérations semblables, elle peut bien témoigner de l'ignorance ou de la lâcheté des hommes ; elle ne saurait créer le droit des gouvernants qui violent la justice, ni même servir d'excuse à leur iniquité.

M. Bloch affirme avec persistance, mais il démontre moins bien, ce qu'il appelle « la très mauvaise situation financière des hôpitaux sous l'ancien régime ». Il invoque le témoignage « des documents administratifs du temps » sans citer un seul texte. Les chiffres qu'il allègue sont de trois sortes : ceux qui proviennent de l'enquête de 1764, ceux qui concernent l'intervalle de 1764 à 1790, ceux enfin qui regardent les deux hôpitaux de Donchery et de Sedan.

Les dossiers de l'enquête de 1764 sont malheureusement incomplets aux Archives nationales. M. Bloch a utilisé ce qui en reste pour les généralités d'Amiens, Châlons, Orléans, Paris et Soissons ; il a dressé une liste des hôpitaux et mis, en face des noms de chacun, leur situation financière. C'est l'unique document de quelque étendue qui se trouve dans le livre de M. Bloch. J'ai eu la curiosité d'en vérifier l'exactitude ; voici ce que j'ai constaté.

1° Les tableaux ne sont pas complets ; il y manque :

Pour la généralité d'Amiens :	la maison de Gamaches.
— — —	deux maisons de Péronne.
— — —	une maison de Saint-Quentin.

Pour la	généralité	de Châlons :	la	maison	de Fismes.
—	—	—	la	—	de Vaucouleurs.
—	—	d'Orléans :	une	—	de Chartres.
—	—	—	une	—	de Montargis.
—	—	—	la	—	de Toury.
—	—	—	la	—	de Varzy.
—	—	de Paris :	une	—	de Coulommiers.
—	—	—	six	maisons	de Paris.
—	—	de Soissons :	une	maison	de Chanzy.
—	—	—	la	—	de Guise.
—	—	—	la	—	de La Fère.
—	—	—	la	—	de Neuilly.

Il est singulier qu'un inspecteur général des Archives, sorti de l'École des chartes, ait de pareilles distractions. Il est plus singulier encore que sur les vingt et une maisons omises, pour deux seulement, les dépenses passent les recettes. En sorte que les chiffres d'ensemble donnés par M. Bloch sont matériellement inexacts. Il dit : « Sur 98 établissements, 38 avaient un budget déficitaire[1]. » Non, ce n'est pas cela. Même, en se tenant aux tableaux du livre, l'addition n'est pas juste ; mais en faisant toutes les corrections nécessaires, voici, sauf erreur, comme il faut conclure : sur 106 établissements, 37 ont un budget déficitaire.

2° Comment faut-il interpréter ce déficit? M. Bloch s'autorise des chiffres bruts sans regarder plus loin. Il a bien tort. Un simple comptable ne ferait pas ainsi.

Tout d'abord, il y a des créances, à l'actif de quelques hôpitaux, dont il aurait fallu tenir compte. Il est vrai que M. Bloch n'a pas toujours bien lu et transcrit la colonne des dettes. Mettons que l'une des erreurs efface l'autre; quoique ce ne soit pas vrai, ni en critique, ni en comptabilité. Mais là n'est pas l'important. Ce qui est important, c'est de savoir en quel état d'âme le déficit laissait les administrateurs et comment ils faisaient la balance. Les dossiers où M. Bloch a pris ses chiffres auraient pu l'en instruire et l'équité demandait qu'il fît part à ses lecteurs de ses découvertes. A son défaut, nous remplirons ce devoir, en faisant quatre remarques :

1. *Op. cit.*, p. 282.

a) 9 hôpitaux demandent d'être aidés ; mais 8 précisent, et leur requête se borne, le plus souvent, à solliciter qu'on leur concède le franc salé, l'exemption du droit d'entrée pour les boissons, et choses pareilles ; 1 seul réclame « le secours du roi », ce qui veut dire sans doute une subvention.

b) 15 hôpitaux ne font aucune observation sur le déficit et ne formulent aucune demande. Preuve, apparemment, qu'ils n'ont guère d'inquiétude pour l'avenir.

c) 13 hôpitaux expliquent comment le déficit est comblé ; le plus souvent, c'est par des aumônes du clergé, des fidèles, des administrateurs, les dots des religieuses hospitalières.

d) Pour 10 des établissements dans lesquels le passif passe l'actif, la différence ne va pas à 1 000 francs, pour 5 elle ne va pas à 500 francs, pour 5 elle n'atteint même pas 100 francs. — Cette observation peut aider à justifier le silence gardé par nombre d'administrateurs sur le déficit qu'ils constataient.

Tout cela nous permet de réduire la proportion de 37 p. 106 à 9 p. 106. Et encore, pour que la conclusion vaille, faut-il admettre l'hypothèse que l'année 1764 est vraiment représentative du budget moyen, pour chacun des hôpitaux, au dix-huitième siècle.

Il est vrai que pour prévenir cette objection, M. Bloch nous présente une autre série de chiffres. Dans un laps de temps de douze années, il signale 16 exemples de déficit où Paris revient 3 fois, Reims 2 fois, Rouen 2 fois, Argentan, Bellune, Blois, Châlons-sur-Marne, Orléans, Soissons, Vitry-le-François, Domfront, Melun, chacun 1 fois. En quoi ces villes sont-elles l'expression vraie de toute la généralité à laquelle elles appartiennent ? Et en quoi l'année dont on nous parle est-elle, pour chacune de ces villes, l'année moyenne, sous l'ancien régime ? Le livre de M. Bloch ne l'explique pas ; et je crains bien que M. Bloch n'en sache rien.

Venons à sa troisième démonstration. Il nous donne « deux tableaux d'ensemble portant sur des périodes assez étendues ». Le premier tableau regarde l'hôpital de Donchery, de 1780 à 1788. Deux années seulement se soldent en excé-

dent. Oui, mais le déficit des six autres années se chiffre comme il suit : 3, 10, 26, 30, 46, 131 francs[1]. Est-ce là ce qu'on appelle une « très mauvaise situation financière » ? Les comptes de la *Miséricorde* de Sedan, que M. Bloch met sous nos yeux, vont de 1760 à 1778. Sur 18 années, 11 se soldent en déficit. L'auteur aurait même pu ajouter que le boni des 7 années grasses ne peut faire compensation. Mais il faut observer aussi que, la balance établie, l'hôpital de Sedan avait un déficit moyen de 3 000 francs en face d'une recette moyenne de 30 000 francs. Y a-t-il de quoi crier à la faillite ? Et, d'ailleurs, la question posée plus haut revient toujours : que savons-nous si, pour Sedan et Donchery, « les périodes » dont M. Bloch nous offre le tableau sont l'expression moyenne du siècle entier ? Pour dire toute ma pensée, je crois que l'historien ici est victime, une fois de plus, d'un parti pris secret. Les observations que j'ai faites le montrent à l'évidence. J'en ajouterai une dernière sur cette question des finances.

Comme un homme qui ne craint pas sa peine, M. Bloch est allé chercher dans les archives départementales des Ardennes une parcelle de l'histoire des hôpitaux de Donchery et de Sedan. Sans courir jusqu'à la frontière de l'Est, sans sortir de Paris, ni du palais de Soubise, ni même des papiers de cette enquête de 1764 (où il s'est attardé avec plus de complaisance que de bonheur), M. Bloch aurait trouvé, non pas deux, mais quatre statistiques décennales, intéressant trois grands hôpitaux de Paris et l'hôpital général d'Orléans [2]. Il est vrai que, pour ces quatre établissements (sauf un) de charité, l'année moyenne, dans la période de 1753 à 1763, se solde en excédent. Cela donne évidemment une impression favorable sur la situation financière. Est-ce cela que M. Bloch aura voulu éviter à tout prix ? Alors, que vaut son travail ? La parole ici est aux faits seuls. Pour qu'un témoignage soit concluant, il faut que ces faits aient le plus d'étendue possible et dans l'espace et dans le temps. M. Bloch se contente de

1. La progression ascendante est ici factice, et non chronologique.
2. Je suis surpris qu'en sa qualité d'ancien archiviste du Loiret, M. Bloch n'ait pas tenu à mentionner ce qui concerne l'hôpital général d'Orléans.

quelques rares exemples, et encore il en dénature la signification. Sa démonstration ne vaut rien.

Si, néanmoins, elle est conforme à ce que M. Aulard appelle « les méthodes historiques actuelles », tant pis pour ces méthodes. Elles ne sont bonnes que pour les ateliers où l'on fabrique les légendes.

Un mot encore, sur ces pages que l'historien a intitulées : *les Réformes*. C'est pour lui un point important et heureux que la « sécularisation de la charité » à partir du seizième siècle. Voici comment il s'exprime : « La gestion financière des établissements charitables fut enlevée aux ecclésiastiques, qui avaient fait preuve d'inexpérience ou de malhonnêteté, et confiée à des receveurs laïques, offrant des garanties de capacité et de solvabilité[1]. »

Il y a là un raccourci qui témoigne autant de prévention que peu de sens historique. Quand est-ce qu'on voit, n'importe où et en quelque temps que ce soit, un fait aussi notable que celui dont M. Bloch nous parle et qui s'explique tout simplement par une cause unique? Les primaires imaginent ainsi la génèse des événements. C'est en des conditions autrement complexes qu'ils se produisent.

M. Bloch ne faisant que toucher la question, une discussion étendue serait ici déplacée. Je formulerai seulement deux remarques.

Pour donner au lecteur une idée nette de la corruption des « administrateurs ecclésiastiques de la charité », l'auteur invoque un texte de Jacques de Vitry qu'il emprunte aux *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries* de M. Léon Le Grand[2]. Or, quand on ouvre le livre du savant archiviste, on y lit bien le passage transcrit par M. Bloch ; mais on y lit aussi que, dans nombre d'hôpitaux, ceux qui ont soin des malades, sont dignes de leur religieuse vocation. Vitry le dit expressément.

Pourquoi omettre ce témoignage favorable ? Ah ! si Taine avait donné pareil coup de ciseaux, quelle indignation chez M. Aulard ! Quelle que soit la religion ou l'irréligion à la-

1. *Op. cit.*, p. 327.
2. *Op. cit.*, p. 40.

quelle M. Bloch croit devoir rattacher sa vie, pense-t-il que sa manière de citer Vitry témoigne d'une probité bien scrupuleuse?

Autre réflexion. Quand il assure que c'est une indignité notoire qui a fait arracher au clergé, dès le seizième siècle, l'administration des biens des pauvres, M. Bloch ne fait que se souvenir d'un document qui lui a beaucoup servi : il copie le deuxième rapport du Comité de mendicité. En se tenant aux faits étudiés et contrôlés soigneusement, il aurait appris que si l'Église de France avait besoin de réforme au seizième siècle, celle-ci s'opéra effectivement, surtout à partir du règne de Henri IV. Et par là s'explique que le dix-septième siècle ait connu, sur l'iniative des hommes d'Église, une admirable expansion des œuvres de charité. M. Bloch s'étonne que jusqu'en 1789, les évêques demeurent présidents des assemblées où se discutent les comptes des hôpitaux, que les curés soient de droit membres des bureaux ordinaires, que le gouvernement royal les choisisse comme ses délégués naturels, quand il veut s'informer, légiférer, secourir ; il signale ces fait comme « remarquables ». Ils le sont, en effet, jusqu'à provoquer la stupéfaction, pour qui est convaincu de la malhonnêteté et de l'incapacité pour ainsi dire congénitale du clergé. Mais quelle est la base historique d'une conviction pareille? Ce sont là des opinions de club ou d'arrière-loge. Le peu qui en traînerait dans une thèse de doctorat ferait descendre la science au bas niveau de la passion.

III

La dernière partie du livre qui nous occupe en est le centre même. M. Bloch l'indique dans son *Avant-propos* ; il l'a répété à la soutenance en Sorbonne, avec plus de netteté encore. Il a voulu « démontrer, comme dit fort exactement M. Aulard, que les théories de la Révolution française sur l'Assistance publique considérée comme service public et national, — théories formulées sous la Constituante par le Comité de mendicité et appliquées ensuite par la Convention, — loin d'être improvisées ou brusquement imposées, n'étaient que la suite et comme le couronnement de tout un mouve-

ment d'idées, et de toute une série de réalisations pratiques, qui s'étaient produites dans les dernières années de l'ancien régime[1] ».

Après avoir présenté en ces termes le dessein de M. Bloch, M. Aulard ajoute :

Les seules critiques qu'on puisse faire à l'auteur et qu'on lui ait faites sont de n'avoir pas assez précisé ce qu'il appelle la doctrine de la Révolution, de n'avoir pas résumé avec assez de précision l'œuvre législative de la Convention en matière d'assistance, et d'avoir jugé inutile de démontrer que cette œuvre n'était que l'application des théories du Comité de mendicité de la Constituante[1].

Ceci n'empêche pas M. Aulard d'assurer qu'aucun des juges de la Sorbonne n'a fait au livre qui leur était soumis de reproches « graves ». Il y a là un imbroglio, probablement. Car si, par aventure, l'œuvre législative de la Révolution était peu cohérente avec les théories du Comité de mendicité, et si ces théories sortaient, en le faisant éclater, du cadre de la politique charitable de la monarchie, on ne voit guère ce qui subsisterait de la thèse de M. Bloch. Elle ne serait plus qu'un paradoxe capable d'en imposer aux seuls ignorants.

Regardons les choses d'un peu près, quoique rapidement.

Tout d'abord, on est supris que M. Bloch s'explique en une demi-page, sur le fond même de son sujet.

Il y a là un signe manifeste d'embarras. Et il n'en pouvait être autrement. Il y a dix ans, M. Lallemand nous a donné un travail irréfutable sur *la Révolution et les Pauvres* et qui montre par quelles variations contradictoires les législateurs ont passé, de 1789 au 18 brumaire. D'ailleurs les décrets votés par les assemblées sont là, pour attester l'incohérence révolutionnaire, en matière d'assistance, comme en toutes autres.

Un message du Directoire, le 26 nivôse an VI ; un décret de la Convention, le 23 messidor an II ; un vœu du Comité de mendicité de la Constituante, le 15 janvier 1790, préconisent la mise en une masse commune de tout le patrimoine foncier des établissements de bienfaisance. Mais en regard de ces actes, il faut rappeler la loi du 9 fructidor an III, celles

1. *La Révolution française*, 15 juillet 1908, p. 19.

du 2 brumaire et du 28 germinal an IV, par lesquelles il est sursis aux ventes des biens hospitaliers nationalisés, celle enfin du 16 vendémiaire an V qui rapporte le décret spoliateur du 23 messidor an II. Les dates sont parlantes ici ; ce n'est pas seulement le Directoire qui contredit la Constituante ; c'est la Convention, qui se contredit elle-même. Où donc faut-il chercher la vraie doctrine révolutionnaire, et en quoi consiste-t-elle au juste ?

Les hommes de 1789 ont commencé par détruire ce qui existait, renvoyant à plus tard l'organisation nouvelle qui devait faire oublier l'ancienne. A la Constituante a succédé la Législative, et à celle-ci la Convention, sans que les commissions compétentes aient jamais abouti à autre chose qu'à noircir du papier ; le 2 brumaire an IV, deux jours avant de se séparer, les conventionnels sont contraints d'avouer qu'il reste encore à statuer sur « l'organisation définitive des secours ». Et tout l'effort pratique des politiciens qui leur succéderont consistera à rétablir loyalement, les unes après les autres, les mesures qui assuraient aux pauvres un budget : droits sur la recette des spectales, taxes municipales, part sur le revenu des contributions directes et indirectes, loterie nationale, part sur le rendement des octrois. C'était bien la peine de tout renverser pour essayer de revenir, à travers les ruines amoncelées, vers l'état premier. Si, à la veille du Consulat, la Révolution peut se flatter d'une institution vraiment propre à elle, c'est d'avoir mis à l'entreprise la gestion administrative des hôpitaux (16 messidor an VII). Il y a là peu de génie et encore moins de tendresse. Dieu sait ce que seraient devenus les pauvres et les infirmes, en ces temps heureux, si les corps de ville n'avaient eu soin, malgré la logique des lois impies, de conserver à leur service les congrégations hospitalières !

Dans cette succession de dispositions légales qui se combattent, quelle concordance peut-on voir avec les théories du Comité de mendicité ? Il faut, pour la découvrir, les lunettes optimistes de M. Bloch. Même en réduisant à la confiscation toute la doctrine révolutionnaire en matière d'assistance, — ce qui est abaisser singulièrement le mot doctrine, — on ne peut aboutir à une formule unique et constante ; il n'y a pas,

au vrai sens du mot, une théorie philanthropique sur laquelle on puisse épingler l'étiquette de la Révolution.

Reste à savoir dans quelle mesure les idées consignées dans les rapports du Comité de mendicité, sont l'aboutissement des pratiques de la monarchie au dix-huitième siècle. Cette partie de la thèse de M. Bloch ne nous paraît pas moins fragile que celle dont nous venons de faire l'examen.

Le Comité de mendicité a beaucoup paperassé. Dans la bibliographie de son livre, M. Bloch n'énumère pas moins de seize rapports. Mais il est assez inutile de parcourir toute cette littérature ; le second et le troisième de ces rapports contiennent certainement la moelle des pensées de La Rochefoucauld-Liancourt et de ses collègues, au sujet du soulagement des pauvres.

C'est un diptyque que nous ont laissé ces constituants. Dans le premier panneau, la peinture du passé, avec ses défauts qui procèdent de ses erreurs ; dans le second, le dessin des institutions futures, qui seront toutes parfaites, parce qu'elles sont conçues selon les vrais principes de la politique. Une seule chose, aux yeux de nos réformateurs, a causé tout le mal dans le passé : l'accaparement des services de charité par l'Église. Pour fixer à souhait le sort des indigents dans l'avenir, il suffira d'un unique remède : confier tout à l'État. Il ne s'agit plus de faire la charité à des membres souffrants de Jésus-Christ, mais de distribuer au pauvre le secours auquel il a droit. Et du moment qu'une administration publique surveillera cet emploi des finances nationales, rien ne laissera plus à désirer. Voilà, en deux mots, l'idée fondamentale du Comité de mendicité.

Si M. Bloch s'était contenté de dire qu'au dix-huitième siècle le gouvernement royal, sous l'influence des ministres économistes, avait marqué une tendance de plus en plus nette à diriger les services charitables, il aurait raison. Rien n'est plus vrai. Mais la pensée de mettre en une masse commune tous les biens hospitaliers n'est ni générale, ni même nettement exprimée dans les conseils de la monarchie, avant 1789. Le désir que l'on a, sous Louis XVI et Louis XV, de répartir au mieux les ressources dont la bienfaisance dispose, n'a pas pour conséquence l'annulation des fondations,

la défiance à l'égard des initiatives privées, le projet de transformer la charité en service public. On ne prétend point encore que l'élan du cœur provoqué par une idée évangélique doit faire place à un calcul d'économie politique basé sur le nombre exact des vieillards, des infirmes et des enfants indigents. Et, par conséquent, entre le plan des constituants et les pratiques antérieures, on doit marquer des caractères irréductibles de différenciation. Autant donc il est piquant et légitime de chercher, en remontant les années, les indices et comme une esquisse vague de ce qui a été fait plus tard, autant il est inacceptable ici de rattacher l'un à l'autre l'avenir et le passé, comme le fruit au germe qui le contenait. Il y a là une tentative habile d'apologie qui serait, au cas où elle réussirait, une suppression de l'histoire, parce qu'elle effacerait tout ensemble l'exactitude des faits et les responsabilités propres de chaque époque.

IV

En terminant cette étude, il nous faut rappeler comment M. Aulard a présenté aux lecteurs de *la Révolution française*[1] la thèse de M. Bloch.

> Solidement documenté, clairement composé, écrit avec agrément, ce livre se lit d'un bout à l'autre avec autant de plaisir que de profit. C'est un grand sujet, très neuf, traité avec ampleur, avec prudence, selon les règles de la méthode historique actuelle. C'est une belle et utile contribution à l'histoire économique de la France, et voilà certainement une des meilleures thèses d'histoire qui aient été présentées à la Sorbonne.

M. Aulard étant peu prodigue de tels certificats, il y aurait à y souscrire un rare plaisir. Mais si nos critiques sont fondées, — et nous les croyons sans réplique, — il est bien impossible de ne pas contredire, presque de point en point, les compliments qu'on vient de lire.

Le livre de M. Bloch est consacré à un sujet dont la salle du doctorat, à la Sorbonne, n'a guère retenti jusqu'à cette heure. Ce n'est là qu'une nouveauté toute relative. Que nous

1. 15 juillet 1908, p. 20.

apprend l'historien sur les institutions d'assistance à la veille de la Révolution ? Voilà l'unique point d'interrogation à poser.

Pour nous aider à y répondre, M. Bloch, dans sa préface, énumère et caractérise les travaux de ses devanciers. Il dit que les ouvrages de Monnier, Dupin et Gerando, ont bien vieilli. Sans examiner ce qu'en dépit de leur âge, ils ont pu conserver de force, j'observerai surtout qu'ils sont autres que l'ouvrage de M. Bloch. Gerando mena son enquête sur la bienfaisance à travers toute l'Europe, Monnier pousse la sienne jusqu'à l'antiquité païenne, Dupin se préoccupe surtout de savoir comment est réglée l'assistance publique de son temps. Tout cela est assez différent de ce que M. Bloch s'est proposé. Les travailleurs plus récents, M. Lallemand, M. Parturier et M. Paultre — que M. Bloch nomme aussi — ont fait une besogne analogue à la sienne. Seulement, M. Lallemand n'a touché qu'en quelques pages les essais de réformes qui ont précédé les utopies du Comité de mendicité; et M. Parturier ne s'est occupé que de Paris. Le livre de M. Paultre, qui a paru en 1906, est celui qui davantage rendrait inutile celui de M. Bloch. Il embrasse toutes les questions hospitalières ; les textes administratifs et législatifs y sont nettement analysés et les institutions décrites soigneusement ; l'auteur a consulté les papiers d'archives ; ses méthodes sont sévères et objectives. M. Bloch s'en distingue surtout par la passion qui lui fait tourner l'étude des mêmes faits en réquisitoire contre l'ancien régime et en apologie de la Révolution. S'il a lu plus de livres, c'est pour faire état des idées des publicistes réformateurs qui sont, pour lui, l'opinion ; s'il a vu plus de documents manuscrits, c'est pour y glaner de quoi appuyer une partiale démonstration. Autant il a rendu service par l'inventaire détaillé de tout ce que la collection Joly de Fleury[1] à la Bibliothèque nationale renferme de renseignements sur l'assistance, autant il s'est nui à lui-même, en faisant de ce recueil de pièces une sorte d'arsenal de guerre.

Il s'est défendu à la soutenance, et aussi dans sa préface, d'avoir voulu écrire une histoire générale de l'assistance au

1. *Bibliothèque de l'École des chartes*, janvier-avril 1908, p. 62-168.

dix-huitième siècle. Et pourtant ce sont les conclusions générales, auxquelles pourrait seule conduire une telle histoire, que l'on trouve formulées dans sa thèse. Il a voulu, dit-il, envisager les institutions d'assistance dans leurs rapports avec l'État, de manière à montrer la prépondérance de l'État grandissant peu à peu jusqu'à devenir exclusive. Et ses juges lui ont reproché avec raison d'avoir noyé ce dessein principal, sous une accumulation de pages où on le cherche en vain. La coordination puissante et rigoureuse des développements au but voulu manque à ce livre. Par habitude d'érudit, M. Bloch a étalé un fort grand nombre de ses fiches, sinon toutes; par préoccupation politique, il s'est attardé à tous les points qui pouvaient noircir l'ancien régime. Chaque partie, chaque chapitre, chaque page se lisent sans effort; mais l'ordonnance de l'ensemble est défectueuse.

Et surtout, ce livre, qui suppose d'immenses lectures, n'est pas « solidement documenté » ; c'est là le vice le plus grave comme le plus évident.

En étudiant le passé, avec le sérieux et l'impartialité qui sont un devoir, M. Bloch aurait vu qu'il y avait autre chose à faire qu'à le décrier. Il daigne nommer saint Vincent de Paul. C'est bien. Mais pourquoi ne pas louer cordialement son œuvre et celle de ses émules en pitié évangélique ? Les bienfaits des congrégations hospitalières, l'admirable campagne des jésuites Chaurand, Guévarre et Dunod, pour doter la France entière de bureaux de charité, les entreprises des âmes chrétiennes gagnées aux pauvres par l'amour de Jésus-Christ ont droit aux applaudissements de tous les gens de cœur. M. Bloch les leur refuse. Cette abstention voulue est peut-être ce qui donne à son travail le caractère le plus odieux.

Je laisse aux professionnels des questions hospitalières le soin de rechercher ce que vaut la contribution de M. Bloch. Mais je n'ai pu, sans protestation, laisser dire à M. Aulard que son ami et collaborateur avait fait une des meilleures thèses d'histoire que la Sorbonne ait couronnées. Si c'était vrai, ce serait donc que la Sorbonne est la cité de refuge du parti pris et de l'à peu près. J'aime mieux croire qu'elle est, à certains jours, le pays de l'indulgence la plus excessive.

PAUL DUDON.

« LA QUESTION HERZOG-DUPIN »

ET LA CRITIQUE DE M. TURMEL [1]

III. *La vie future et l'éternité de l'enfer*

C'est un problème fondamental que celui des destinées immortelles de l'homme : on ne peut errer sur ce point central sans qu'aussitôt le contre-coup de cette erreur retentisse dans les autres questions vitales de l'origine et de la nature de l'âme ; et réciproquement, tout système novateur sur l'origine et l'évolution des mondes aura sur l'avenir de l'humanité une nouvelle solution en harmonie avec ses principes. Seulement, tandis que les penseurs, assez hardis ou plutôt assez téméraires pour imaginer des constructions de l'univers, sont entraînés, par la logique des choses, à creuser d'abord le problème des origines, d'où découlera ensuite la théorie de notre sort dans la suite des siècles, le peuple, au contraire, saisi par l'intérêt poignant de son avenir, va droit aux conclusions de tout système sur cette question angoissante entre toutes : quel sort me fait cette doctrine ? m'assure-t-elle une vie de bonheur éternel ou d'anéantissement final ? Ainsi, tandis qu'Origène développait surtout l'origine des âmes humaines, anges déchus emprisonnés dans un corps mortel, le peuple chrétien s'attacha surtout, pour l'adopter ou pour la combattre, à la doctrine du rétablissement final qui promettait à tous le bonheur.

De là l'importance de la doctrine de la vie future, ou, en terme technique, de l'*eschatologie*, ou science des fins dernières. Le tort de M. Loisy n'a donc pas été d'étudier l'*eschatologie* de Jésus, mais de la défigurer totalement et de la transformer en rêverie judaïque. De même, loin de faire un grief à M. Turmel d'avoir abordé, dès son premier travail, les

1. Voir *Études*, 5 et 20 août, 5 septembre 1908.

questions eschatologiques, nous l'en féliciterions, si nous ne remarquions ici encore le parti pris de défigurer les faits et les textes pour attaquer le dogme fondamental de l'enfer.

Toutefois, pour éviter toute exagération, nous devons rappeler en passant l'attitude du modernisme, j'entends du modernisme logique des meneurs de ce mouvement. Au fond, l'eschatologie des néo-chrétiens, qu'ils soient protestants, nuance Sabatier ou Wilfrid Monod, qu'ils se disent catholiques, couleur Loisy ou Tyrrell, n'est que la reproduction, sous des formes modernes, des antiques négations de la résurrection des corps et de la personnalité des âmes, tout comme leur doctrine des origines est une adaptation aux idées évolutionnistes du jour de l'émanatisme ou panthéisme ancien.

On sait comment, dès le troisième siècle, Origène ou plutôt certains de ses disciples moins réservés que lui, avaient introduit dans leurs explications de la Genèse les rêveries orientales et, avec elles, les métamorphoses successives des mondes, selon une loi mystérieuse qui, après les révolutions de milliers de siècles, promenant les anges et les âmes en des états d'épreuve ou de châtiment, amènerait enfin l'*apocatastase* finale, c'est-à-dire le rétablissement définitif et désormais immuable de tous les êtres, élus et damnés, anges et démons, dans le repos de la perfection initiale : quelque chose comme le Nirvana bouddhique ou l'absorption panthéiste des êtres dans le grand Tout. Dans ce cadre, on le conçoit, il n'y a plus de place pour l'*enfer*, transformé en un purgatoire d'une durée indéterminée ; plus de place pour le *feu* de l'enfer ou pour d'autres tourments extérieurs, tous les supplices se réduisent aux conséquences d'ordre purement psychologique, telles que la conscience de ses fautes ; plus de place, par suite, pour la distinction finale des saints et des pécheurs ; plus de place, même, semble-t-il, pour la résurrection des corps, puisque le rôle de ceux-ci est d'être une prison transitoire pour les anges déchus. Tel fut le modernisme des troisième et quatrième siècles, moins différent du nôtre dans son fond que par ses formes orientales : aussi ses avocats se prétendaient-ils déjà les défenseurs de « l'esprit qui vivifie » contre

« la lettre qui tue » et soulevaient-ils contre les catholiques fidèles aux dogmes le grand grief de l'*anthropomorphisme*. M. Loisy n'a rien inventé, et quand il nous lançait ce gros mot pour faire peur au vulgaire, il savait très bien (M. Turmel l'a justement rappelé)[1] que Jean de Jérusalem n'avait pas d'injure plus violente contre saint Épiphane et les catholiques de ce temps-là.

Au moyen âge, l'évolutionnisme si curieux et si peu connu de David de Dinant, matérialiste dans son fond intime, très mystique dans la forme et dans les prétentions de ses promoteurs à être non seulement inspirés, mais Jésus incarné lui-même, prenait, lui aussi, pour point de départ, une *interprétation spirituelle* de la lettre des Écritures. Cela s'appelait déjà, au début du treizième siècle, l'*Évangile de l'Esprit Saint*, avant de devenir, vers 1256, l'*Évangile éternel*. L'aboutissant du système était, dès cette époque, la négation de l'enfer, comme dans l'origénisme, ou même toute l'eschatologie du modernisme : le ciel et l'enfer ne sont point dans un avenir après la mort ; ils sont constitués par l'état psychologique de douleur ou de satisfaction morale que chacun éprouve durant sa vie à la vue de ses œuvres, et il en jouit et en souffre jusqu'au moment où il s'abîme dans l'infini qui ressemble beaucoup au néant.

L'évolutionnisme moderniste a évité d'être trop transparent dans l'ensemble de son eschatologie. On voulait ménager les susceptibilités ; or, rien ne révolte plus profondément le sens chrétien que la négation de destinées éternelles. Toutefois, la logique est plus forte que le mysticisme le plus anti-intellectuelliste. Quand M. Tyrrell a voulu expliquer l'article du *Credo* : *Il viendra juger les vivants et les morts*, il nous a avertis que ce jugement s'accomplit, non dans l'avenir, mais dès cette vie, et qu'il consiste dans la sentence d'éloge ou de condamnation que chacun de nous prononce sur ses relations avec le Père éternel. M. Loisy, très circonspect avant l'encyclique, se moque aujourd'hui de la vallée de Josaphat et de nos frayeurs de l'enfer : « Je suis bien tranquille sur le sort qui pourra m'échoir dans la vallée de Josaphat...

1. *L'Eschatologie à la fin du quatrième siècle*, p. 17 et 21.

je doute fort, entre nous, que nous nous y rencontrions jamais. Toutefois, *si le jugement dernier est un mythe dont l'efficacité morale tend à baisser*, bien qu'il soit magnifique de conception et d'ordonnance, il est un autre jugement, un jugement premier auquel *je me sens sujet à chaque instant de mes jours*. Ce jugement, dont relève toute ma conduite, *est celui de ma conscience*... je sens aussi que ce jugement *s'inscrit au fur et à mesure sur le grand livre de l'éternité*, que *je collabore incessamment à la sentence* que porte sur moi le souverain juste, que *l'au-delà ne peut me réserver de fâcheuse surprise*, comme si l'arbitraire y devait remplacer la justice. Aussi, je me tiens perpétuellement devant le tribunal du Christ ; j'y suis présent et la perspective de la damnation éternelle, que vous avez l'amabilité d'ouvrir devant mes yeux n'a pas de quoi m'effrayer[1]. »

Ainsi les néo-catholiques rejoignent David de Dinant et l'évolutionnisme antique dans sa négation d'une immortalité personnelle dans l'avenir.

Mais on s'est bien gardé d'accentuer ces thèses trop effrayantes, et, en général, le débat a été porté sur l'élément le plus réjouissant de l'eschatologie nouvelle, je veux dire la négation de l'enfer éternel ; au fond, tout se tient, mais les esprits logiques sont si rares ! Une campagne fut donc entreprise et menée avec entrain contre l'enfer, ou, comme on disait en Angleterre, contre la *dévotion à l'enfer !* On sait que ce fut l'écueil principal contre lequel vint misérablement échouer la foi de Saint-Georges Mivart, le trop orgueilleux professeur d'anthropologie. On n'ignore pas non plus que dans certains milieux catholiques plus atteints par le virus moderniste, prêcher l'enfer paraissait chose bien vieillotte et moyenâgeuse, à moins de le représenter, selon l'impression d'un auditeur de sermon moderne sur ce sujet, dans une grande cathédrale de notre Midi, comme un bon hôtel Terminus qui ne serait pas trop dépourvu de confortable. C'est triste à dire, mais voilà où nous en étions venus à la veille de l'encyclique.

Or, l'*Eschatologie à la fin du quatrième siècle*[2], par

1. A. Loisy, *Quelques lettres sur les questions actuelles*, 1908, p. 142.
2. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900 ; tiré à part, 97 pages.

M. Turmel, a été un des grands agents de propagation de ces idées. Non certes qu'il ait proposé toute l'eschatologie moderniste, mais, par tous les moyens, il s'est efforcé, non seulement d'insinuer que les peines de l'enfer sont purement d'ordre sentimental et non des châtiments extérieurs[1], mais d'établir d'une manière absolue qu'*il n'y a pas d'enfer éternel pour les chrétiens*, et qu'il *suffit de garder la foi pour être assuré de son salut.*

Cette affirmation si séduisante, mais en même temps si antichrétienne, M. Turmel l'appuie sur deux thèses très différentes d'allure : 1° l'une, historique, affirmant que, au quatrième siècle, *dominait dans presque toute l'Église* la conviction que nul chrétien, serait-il mort dans ses crimes, ne serait éternellement damné; 2° l'autre, théorique, établissant qu'aujourd'hui encore nous pouvons croire que Dieu donne *à tous les chrétiens* la grâce de la conversion à la mort.

Pour ne pas revenir sur la question théorique traitée par M. Turmel d'un ton si dégagé[2] qu'il semble y tenir fort peu et vouloir plutôt ennuyer les théologiens, en leur montrant qu'il pourrait, lui aussi, dogmatiser subtilement, s'il se plaisait à ce jeu, disons simplement que c'est de la haute fantaisie, aussi contraire à la pensée des Pères sur lesquels il prétend s'appuyer, qu'aux auteurs ascétiques dont il invoque l'autorité et à la croyance constante de toutes les générations chrétiennes. Les quelques écrivains ecclésiastiques qui ont cru que la foi conservée assurait le salut, l'attribuaient à cette foi et au baptême, quelle que fût la mort du chrétien : nous n'en connaissons pas un seul qui ait fait appel à cette grâce de conversion qui serait accordée à la mort; et le P. Garnier, allégué par lui, n'a jamais attribué aux Pères cette idée.

M. Turmel est donc bien seul de son opinion. Or, à la juger en elle-même, elle est en opposition formelle avec tout l'enseignement de Notre-Seigneur, des apôtres et de l'Église sur la vigilance chrétienne. Si le caractère baptismal *garantit* la conversion à la mort, toutes les menaces de damnation formulées par saint Paul, toutes les exhortations évangéliques à ne point se laisser surprendre : « je viendrai comme un

1. *L'Eschatologie...*, p. 12-13, 14. — 2. *Ibid.*, p. 89-93.

voleur, » etc., sont d'un ridicule achevé. Bien plus, si l'opinion de M. Turmel était vraie, il faudrait avec grand soin la cacher, comme le remarque saint Jérôme lui-même, à propos des miséricordieux, parce qu'en détruisant la crainte des châtiments éternels, elle entraînerait un débordement effroyable de vices [1]. Or, une opinion qu'il faut tenir secrète, sous peine de déchaîner toutes les passions, n'est-elle point suffisamment jugée ?

Mais, objecte M. Turmel, vous attribuez bien ce privilège à l'affiliation à tel ou tel ordre religieux ! — Oui, et précisément pour la raison contraire : comment M. Turmel ne voit-il pas que la promesse d'une grâce de salut dans la vie religieuse, au lieu d'être une prime au relâchement, n'est qu'un aiguillon de plus à *persévérer* dans cette vie, puisque le salut peut être la récompense de ce sacrifice ?

Quant à s'autoriser des conjectures du P. Faber sur le salut de la grande majorité des chrétiens, pour affirmer que *tous* recevront la grâce de conversion à la mort, c'est d'une logique plus que boiteuse. La conjecture, d'ailleurs fort incertaine, du P. Faber laisse assez d'incertitude pour sauvegarder la crainte de l'enfer et la vigilance ; la thèse de M. Turmel, au contraire, en assurant à tous le salut, lâche la bride à tous les entraînements durant la vie, et il y a lieu de s'étonner que M. Turmel ne le voie pas. Aussi, est-ce avec stupeur que nous l'entendons proclamer à ce propos une explosion du sentiment chrétien, exigeant aujourd'hui le retour aux erreurs du salut assuré à tous les chrétiens. « Il n'y a pas loin, dit-il, de cette assertion (du P. Faber) à celle qui, au commencement du cinquième siècle, soulevait les protestations de saint Augustin. A quinze cents ans d'intervalle, *le sentiment chrétien fait entendre aujourd'hui* les mêmes réclamations et les mêmes postulats qu'il formulait jadis » par la bouche des miséricordieux [2]. Si M. Turmel ose ainsi défigurer l'attitude actuelle du peuple chrétien que nous avons sous les yeux, le

1. Saint Jérôme, *In Isaiam*, c. LXVI, p. 24 ; *P. L.*, t. XXIV, col. 677.

2. M. Turmel (*l'Eschatologie...*, p. 64) dit : « Par la bouche de saint Optat, de saint Ambroise et de saint Jérôme. » Mais ces noms sont précisément discutés. (V. *infra*.)

lecteur peut imaginer quelles transformations il fera subir à l'histoire de l'antiquité chrétienne.

Mais, je le répète, le débat important pour nous n'est pas là, il est dans la *thèse historique* qui fait tout le fond de l'ouvrage de M. Turmel, et dont les conséquences sont d'une exceptionnelle gravité.

*
* *

Précisons d'abord très exactement la question : Oui ou non, est-il vrai, historiquement, que l'Église au quatrième siècle, par le sentiment *commun et presque unanime* de ses docteurs et des fidèles, ait cru que tous les chrétiens, même morts dans l'impénitence, seraient sauvés, l'enfer éternel étant destiné aux seuls incrédules ? M. Turmel l'affirme énergiquement et essaye de le démontrer. Nous soutenons que c'est non seulement une erreur, mais une invention monstrueuse *en histoire*. Voilà la question.

Point de discussion ici entre nous sur le dogme. M. Turmel proclame tout comme nous que l'éternité de l'enfer pour les chrétiens morts dans le péché est très expressément affirmée dans le Nouveau Testament. Déjà, du temps de saint Paul, ce problème avait troublé la première génération chrétienne : abusant des termes si forts de saint Paul *contre les œuvres* de la loi (Épître aux Romains, IV) des néo-convertis se promettaient le *salut par la foi seule* sans les vertus. Les apôtres protestèrent hautement, et nous avons les épîtres de cinq d'entre eux, saint Jacques, saint Jean, saint Pierre, saint Jude et saint Paul lui-même, proclamant que la foi ne sauve pas, si elle n'est vivifiée par la charité, et que nul pécheur n'entrera dans le ciel[1]. Tout au plus devrait-on blâmer sévèrement M. Turmel de ne point reconnaître que Notre-Seigneur a promulgué la même vérité dans la célèbre sentence du jugement, « ils iront au supplice éternel » (saint Matthieu, XXV,

1. Saint Augustin a longuement raconté cette controverse dans son *De fide et operibus* (écrit vers 413), c. XIV ; *P. L.*, t. XL, col. 211-214. Il cite les passages des cinq apôtres, surtout : I Jacobi, II, 19 ; II Petri, III, 11, 18 ; saint Paul, *I Cor.*, VI, 9 : « Nolite errare, neque fornicarii... » ; *Galat.*, V, 19 : « Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. »

46). Ces paroles ne nous apprennent pas seulement « que ceux qui iront en enfer y brûleront éternellement », comme le reconnaît M. Turmel, mais examinées dans la scène dont elles sont le complément, elles nous disent encore quels sont les coupables ainsi punis : la sentence du juge envoie en enfer ceux qui n'ont point exercé les œuvres de miséricorde ; impossible donc de la restreindre aux seuls incrédules. Mais aujourd'hui nous laissons ce sujet pour nous borner à l'histoire.

Or, un fait certain sur lequel nous sommes en parfait accord, c'est la séduction qu'exercèrent sur certains esprits, au quatrième siècle, les rêveries origénistes relatives à la restauration finale. Même après avoir rejeté l'erreur, trop contraire au sens chrétien, du pardon des anges déchus, plusieurs gardaient encore des lambeaux du système origéniste, et croyaient du moins au salut de tous les chrétiens, après un purgatoire plus ou moins prolongé. Cette opinion constitue *l'erreur des miséricordieux*, dont l'existence nous est attestée par saint Augustin, son grand adversaire : « Quelques-uns, nous dit-il, aiment à croire que tout baptisé au sein de l'Église, fidèle à la foi du Christ, quels que soient d'ailleurs ses crimes, et y persévérât-il jusqu'au dernier jour sans les effacer par la pénitence ou les racheter par l'aumône, sera cependant sauvé en passant par le feu, sauf à être puni par les flammes pendant une durée proportionnée à ses fautes, mais non pendant l'éternité [1]. »

Le débat ne roule donc pas sur l'*existence* de cette erreur, mais bien sur son *étendue*. Faut-il admettre, avec tous les critiques catholiques jusqu'ici, que les « miséricordieux » quels qu'ils fussent, et leur accordât-on le patronage de saint Ambroise, de saint Grégoire de Nysse, ou de quelque autre écrivain, ne constituaient dans l'Église qu'une infime minorité combattue par l'accord à peu près unanime des autres docteurs ? Ou, au contraire, cette thèse catholique est-elle insoutenable, et M. Turmel a-t-il le droit de conclure que l'opinion des miséricordieux avait non seulement de

1. Saint Augustin, *Enchiridion*, c. LXVII ; *P. L.*, t. XL, col. 263 : « Creduntur autem *a quibusdam*, etc... »

nombreux partisans, mais était *à peu près universelle* au quatrième siècle ? Tout son livre a pour but d'établir cette quasi-universalité, d'une erreur qui aurait *dominé* dans toute l'Église, et de semoncer les théologiens qui ont refusé de lire ces textes, sans épargner Petau, qui aurait sacrifié par ordre la vérité historique au désir de sauver la tradition. « *Presque personne*, dit M. Turmel, ne croyait à la damnation irrévocable des chrétiens[1] », « ces opinions, soutenues *par la majorité des commentateurs*, *devaient nécessairement être ce que nous appelons aujourd'hui des opinions* COMMUNÉMENT *admises*[2] ». Et, croyant traduire saint Augustin, il dira encore : « PRESQUE TOUS apprécient la peine éternelle des damnés... avec les yeux de l'affection humaine, et croient qu'il n'en sera pas ainsi[3]. »

L'importance de la questionsaute aux yeux : si cette thèse repose sur des faits réels, M. Turmel n'aura pas seulement « bousculé » des théories théologiques, comme l'en félicitait naguère la *Revue du clergé français*[4], c'est un dogme — et un dogme de premier ordre, l'enfer — qu'il aura mis à mal. Et l'on ne se tirera pas d'affaire en répétant : Tant pis pour les théologiens ! Il faudra ajouter : Tant pis pour l'Église et pour la foi catholique ! M. Turmel sait très bien et proclame très haut, que l'enjeu est l'infaillibilité de l'Église qui aurait nié une doctrine de foi divine : « Quant à la damnation des hommes morts en état de péché mortel, elle reposait sur des textes de saint Paul, et *était*, *par conséquent*, *de foi divine*. Il devait donc nécessairement en coûter beaucoup aux théologiens d'attribuer aux Pères l'ignorance ou l'oubli de ces vérités[5]. »

Mais il les somme de se soumettre « aux textes qui attestent *l'énorme popularité*[6] » de cette erreur. Eh bien ! nous aussi nous convoquons à l'examen impartial des textes, et nous le dédions à ceux qui garantissent encore la rigueur objective des exposés historiques de M. Turmel.

1. *L'Eschatologie...*, p. 89. — 2. *Ibid.*, p. 15. — 3. *Ibid.*, p. 54.
4. *Revue du clergé français*, 15 août 1908, p. 453.
5. *L'Eschatologie...*, p. 87, cf. p. 89.
6. *Ibid....*, p. 89 ; cf. les menaces injurieuses de la page 97.

*
* *

Observons d'abord le *silence trop prudent de M. Turmel sur les défenseurs de l'éternité de l'enfer* pour tous les impénitents. Il réunit quelques textes de quatre ou cinq docteurs du quatrième siècle en faveur des miséricordieux : mais, chose étrange, il ne songe même pas à se demander ce que pensaient les autres écrivains. Il nous révèle quelque part « le secret plaisir que prennent les critiques à étaler sous les yeux des théologiens les textes que ceux-ci auraient voulu mettre aux oubliettes[1]. » Voici une série de noms glorieux et de textes expressifs qu'il semble bien avoir voulu, lui, mettre aux oubliettes. Qu'on le remarque, aucun des écrivains que nous allons indiquer en faveur de la thèse catholique n'est contesté par M. Turmel, et nous nous bornons au quatrième siècle.

Commençons par l'Orient, aussi bien est-ce de là qu'est parti l'origénisme. On ne nous disputera pas, je l'espère, les deux grands adversaires de cette erreur : saint MÉTHODE, évêque de Tyr († 312), qui fut, d'après Bardenhewer, « le plus grand écrivain ecclésiastique de son époque », et ouvrit la campagne contre Origène avec autant de vigueur que de succès, et le bouillant évêque de Salamine (Chypre), saint ÉPIPHANE (403), qui puisa dans les écrits de Méthode une sainte horreur pour toute l'eschatologie origéniste. Dans son célèbre voyage à Jérusalem (394), ainsi que le raconte M. Turmel lui-même, il foudroya l'origénisme dans l'église du Saint-Sépulcre, dénonça publiquement l'évêque Jean de Jérusalem, convainquit saint Jérôme, trop favorable à quelques idées origénistes, et souleva contre ces idées un mouvement de répulsion qui ne fit que grandir. Dans sa célèbre exposition de la foi[2], il conclut le symbole de l'Église, colombe unique et virginale de Dieu, par cette affirmation solennelle que nous recommandons à M. Turmel : « Oui, il y aura la résurrection des morts, une sentence pour l'éternité, et le royaume

1. *L'Eschatologie...*, p. 87.
2. Saint Épiphane, *Contre les hérésies*, liv. III, p. 18 ; *P. G.*, t. XLII, col. 817-820.

des cieux et l'héritage des fidèles avec les chœurs angéliques, *pour ceux qui auront gardé avec la foi, la pureté, l'espérance et les commandements du Seigneur* : voilà ce qui a été prêché, démontré et cru dans l'Église : ceux-là ressusciteront pour la vie éternelle, selon la parole de l'Évangile. »

Alexandrie elle-même, patrie de l'origénisme et centre des moines ses défenseurs, nous présente la série de ses patriarches et entre autres ses deux grands docteurs, champions du dogme de la damnation éternelle des pécheurs impénitents, saint ATHANASE, l'incomparable figure qui domine tout le quatrième siècle († 373); Théophile, triste personnage sans contredit, mais patriarche antiorigéniste de 384 à 412, et enfin son neveu et successeur, saint CYRILLE, l'oracle du concile d'Éphèse. Ils excluent avec une égale énergie du royaume des cieux « toute âme qui n'aura pas été armée des vertus imposées par la loi chrétienne », ainsi parle Athanase[1], et « du festin nuptial ceux qui auront souillé leur foi dans la fange du vice et mérité ainsi *les supplices sans fin* », c'est la parole de Cyrille[2].

Les témoins de l'Église de Syrie et de Palestine ne sont pas moins illustres : c'est saint EPHREM († 373), celui qu'on appelle en Orient « le docteur de l'univers, la colonne de l'Église, le prophète de la Syrie », qui mérite le titre de grand prédicateur des fins dernières et des châtiments éternels, au point qu'il menace ses novices eux-mêmes de ces feux inextinguibles qui brûlent l'ivraie sans la consumer[3]. C'est ensuite saint APHRAATE, le sage Persan († 356), victime d'une grave erreur quand il retarde la rétribution des mérites jusqu'à la fin du monde, mais qui proclame à ce moment la séparation pour toujours « des vierges folles et des vierges sages », des justes et des pécheurs[4]. C'est enfin l'immortel auteur des *Catéchèses*, saint CYRILLE, successeur de saint Maxime sur le siège de Jérusalem, sa ville natale, qu'il illustra pendant plus de trente-six ans (350-386), qui s'écrie : « Nous ressus-

1. Saint Athanase, *Oratio cont. Gentes*, n. 47; *P. G.*, t. XXV, col. 95.
2. Saint Cyrille, *Homélie pascale*, n. 2 ; *P. G.*, t. LXXVII, col. 890.
3. Saint Ephrem, *A ses moines novices. Parénèse* 3e, édit. de Rome, 1743, t. II, p. 76. Mais il faudrait lire sur ce sujet tous les sermons indiqués dans la *Patrologie* de Fessler-Jungmann, t. II, p. 38.
4. C. Forget, *De vita et scriptis Aphraatis*, p. 261-266 et p. 312-315.

citerons donc, *nous aurons tous des corps éternels*, mais ces corps ne seront point semblables pour tous. Le juste recevra un corps céleste, digne de vivre en compagnie des anges. Mais le pécheur [il ne dit pas : l'infidèle] *recevra un corps éternel, capable de souffrir le châtiment de ses crimes, et de brûler éternellement dans le feu sans être jamais consumé*[1]. » Nous comprenons qu'en face de textes si clairs, M. Turmel ait préféré le système des oubliettes à celui d'un embaumement trop difficile à effectuer.

Mais peut-être que la Cappadoce, suspecte dans la personne de saint Grégoire de Nysse, fera entendre une note discordante dans ce concert de tout l'Orient. Loin de là ; l'illustre évêque de Césarée, le frère de Grégoire de Nysse, mais incomparablement au-dessus de lui, saint BASILE, que la postérité a justement surnommé LE GRAND, repousse énergiquement, et repousse au nom même de l'Écriture, un enfer transitoire : « Prenez garde, dit-il, que si vous niez l'éternité des châtiments, vous n'ébranliez, par là même, la foi à l'éternité des récompenses[2]. » Nous n'avons point à insister, puisque saint Basile est un des rares écrivains du quatrième siècle que M. Turmel daigne nous concéder ; mais il n'a point vu que ce fait pouvait avoir son importance dans l'appréciation à porter sur Grégoire de Nysse, son frère.

Au centre et au-dessus de toutes ces voix, retentit, en les résumant et en leur donnant l'éclat de son éloquence, celle du grand évêque de Constantinople, JEAN CHRYSOSTOME, qui incarne en lui seul la pensée vivante de tout l'Orient chrétien. Son témoignage est ici d'autant plus précieux qu'il eut pour adversaire le misérable Théophile d'Alexandrie, et fut accusé d'origénisme pour avoir reçu avec charité les moines de Nitrie persécutés par ce patriarche. De plus, disciple de Diodore de Tarse, il appartient à cette école d'Antioche qui tout en combattant l'allégorisme de l'origénisme alexandrin,

1. Saint Cyrille, *Catéchèse*, XVIII, n. 19 ; *P. G.*, t. XXXII, col. 1040 ; cf. *ibid.*, n. 20, exhortation vibrante à ne point perdre pour l'éternité son trône du ciel. Voir encore *Catéchèse*, IV, n. 23, 24 et surtout 31.

2. Saint Basile, *Regulæ brev.*, 267; *P. G.*, t. XXXI, col. 1265 *sqq.* Cf. le résumé de cette doctrine par Siméon Metaphraste. *P. G.*, t. XXXII, col. 1302-1306.

devait retomber par le naturalisme dans les mêmes rêveries, et inspirer à Théodore de Mopsueste la foi à une rénovation générale des pécheurs avec négation de toute damnation éternelle. Or, les affirmations de Chrysostome en faveur de notre foi d'aujourd'hui à l'enfer éternel pour les pécheurs sont si claires, si énergiques, si fréquentes que non seulement elles défient toute contestation, mais que, même de nos jours, notre littérature ecclésiastique n'a rien de plus expressif. Tantôt il décrit avec des couleurs terribles cette « mort immortelle » des pécheurs[1]; tantôt il oppose la brièveté des plaisirs coupables à la durée sans fin de ce châtiment éternel, où l'on n'a même pas l'espérance de mourir un jour, car les corps mêmes y sont immortels[2]. D'autres fois il justifie l'équité des jugements divins : l'éternité est, il est vrai, la même pour tous, mais les châtiments sont proportionnés à la gravité des crimes[3]. Il ne soupçonne même pas l'existence des « miséricordieux ».

Si l'Orient, qu'on nous disait spécialement séduit par l'origénisme, est si affirmatif de notre foi, comment douter de l'Occident : aussi nous contenterons-nous d'une simple énumération.

Saint Augustin, à lui seul, nous transmet non seulement la tradition africaine, si claire chez Tertullien et saint Cyprien, mais, on peut le dire, la foi de l'Église catholique. On ne conteste pas qu'il ait toujours combattu « l'erreur miséricordieuse », ni même qu'il l'ait proclamée contraire à la foi des apôtres : M. Turmel en convient. Il faudrait ajouter que, quand il traite les « miséricordieux » comme des frères qui sont de l'Église, *et tamen hi catholici sunt*, il ne veut point dire que l'éternité des peines n'était pas encore un dogme, mais qu'il était ignoré par ces chrétiens trop bienveillants. Exactement comme avant l'encyclique *Pascendi*, plusieurs favorisaient des erreurs déjà très expressément condamnées,

1. Saint Jean Chrysostome, *In Psalm.*, XLVIII, n. 9; *P. G.*, t. LV, col. 236.
2. *Id.*, *In Psalm.*, XLIX, n. 6; *P. G.*, t. LV, col. 249; cf. *Ad Theodor. lapsum*, l. II, 3; *P. G.*, t. XLVII, col. 313.
3. *Id.*; *In I Cor*, VI, 9; *Homelia*, XVI, 4; *P. G.*, t. LXI, col. 135. Ce même commentaire prouve qu'il ignore l'existence des miséricordieux.

mais ils l'ignoraient, et ils n'ont pas cessé d'être catholiques, s'ils se sont soumis à Rome.

L'Église d'Espagne, outre Paul Orose, ami et contemporain d'Augustin, dont nous aurons à reparler, nous présente trois témoins: le premier est le grand évêque de Barcelone, saint Pacien (v. 390), aussi illustre, dit saint Jérôme, par sa vie que par ses discours. Dans sa *Parénèse*, écho de la prédication catholique d'alors, il parle comme Chrysostome : « En enfer, plus de pénitence, le temps est passé. Hâtez-vous, quand il est temps encore... Nous avons peur des feux de la terre... Songez donc aux mains éternelles des bourreaux d'enfer et à la morsure de ces flammes qui ne s'éteindront jamais. » Il distingue même expressément « les supplices *temporaires* des âmes avant la résurrection, et les supplices *éternels* réservés aux corps ressuscités[1] ». C'est aussi la doctrine du moine espagnol Bachiarius[2], contemporain d'Orose et de saint Jérôme, et de l'auteur des *Consultations du chrétien Zachée et du philosophe Apollonius*[3].

Dans la Gaule, son grand docteur, Hilaire de Poitiers, proclame également l'éternité des châtiments[4].

Rome enfin, Rome méritait d'être consultée par M. Turmel : déjà, au troisième siècle, dans deux lettres fameuses adressées, durant la vacance du siège, par le clergé de la Ville éternelle à saint Cyprien, l'Église de Pierre avait exprimé sa foi à l'éternité des supplices pour les prévaricateurs de la loi divine[5]. Mais plus clairement encore, un célèbre pontife, contemporain d'Augustin, saint Innocent Ier, dans son rescrit si remarquable à saint Exupère de Toulouse, ordonne d'accorder aux pécheurs mourants la pénitence et la communion « pour les délivrer de *la perte éternelle*[6] ».

1. Saint Pacien, *Paraenesis*, xi; *P. L.*, t. XIII, col. 1088.

2. Bachiarius, *De reparatione lapsi*, xv; *P. L.*, t. XX, col. 1052 ; dans sa *Profession de foi*, *ibid.*, col. 1028, il combat l'origénisme.

3. Cf. *P. L.*, t. XX, col. 1129.

4. Saint Hilaire, *Comm. in S. Matt.*, c. xxvii, n. 2 et 5; *P. L.*, t. IX, col. 1059-1061.

5. *Cleri Romani ad Cyprianum Epistola*, XXXI, 7; *P. L.*, t. IV, col. 314 : « Paravit (Deus) refrigeria, paravit etiam æterna supplicia, etc. »; cf. *Epist.*, II, 2, col. 226.

6. Innocentii I *Epistola*, VI, c. ii, vi; *P. L.*, t. XX, col. 498 : « Ut homines ejusmodi... *a perpetuo exitio vindicentur.* »

Concluons : en face de cette glorieuse liste des grands noms de toutes les Églises de l'Orient et de l'Occident : polémistes comme Méthode et Épiphane ; docteurs comme Athanase, les deux Cyrille, Basile, Hilaire et Augustin, le docteur des docteurs ; prédicateurs du peuple chrétien comme Ephrem, Pacien et Chrysostome, comment s'est-il rencontré un écrivain capable d'affirmer que l'erreur des miséricordieux, combattue par tous ces écrivains, était l'*opinion commune de leur temps*, et que *presque personne* ne croyait à l'enfer éternel pour les chrétiens.

Quand même on accorderait à M. Turmel les cinq ou six Pères qu'il revendique, — et l'histoire ne permet pas cette concession, — ne voit-il pas que sa thèse, en regard de tous les grands noms cités plus haut, tous, je le répète, incontestés et incontestables, n'est pas seulement une erreur, mais une véritable folie, en histoire ? Quand à l'*objectivité* de sa méthode, elle est jugée : s'il ignorait ces faits, comment écrit-il l'histoire des dogmes ? Et s'il les savait... je laisse au lecteur le soin de conclure.

Nous pourrions nous arrêter là : pour un lecteur impartial, le problème est déjà tranché. Mais, afin de mieux connaître « l'objectivité » de M. Turmel, examinons ses principaux documents.

*

* *

Le premier document est, à première vue, vraiment redoutable : il ne s'agit de rien moins que de la *décision doctrinale de tout un concile*, condamnant expressément l'éternité de l'enfer.

En effet, en décembre 415, les quatorze évêques de Palestine, réunis à Diospolis ou Lydda pour juger Pélage, lurent dans le mémoire accusateur rédigé par deux autres évêques gallo-romains (Héros d'Arles et Lazare d'Aix), et reprochèrent vivement à l'hérésiarque, cette proposition : « Au jour du jugement, il n'y aura point de pardon pour les injustes et les pécheurs ; ils seront la proie des flammes éternelles ; quiconque a une autre foi est origéniste [1]. »

1. Cf. Saint Augustin, *De gestis Pelagii*, c. III, 9-10 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 325 : « In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos ; et si quis aliter credit origenista est. »

Or, après quelques critiques du dix-septième siècle, M. Turmel déduit de ce fait les conclusions suivantes : 1° dans ce concile, l'hérésiarque Pélage est le seul tenant de la damnation éternelle des pécheurs chrétiens ; 2° au contraire, les prélats accusateurs et les évêques juges sont tous des « miséricordieux » scandalisés de cette affirmation de Pélage, et en exigeant la rétractation.

Voilà, certes, un fait d'une exceptionnelle gravité : Pélage forcé par un concile à abjurer la foi que l'Église professe aujourd'hui. On devine tout le parti que M. Turmel tire de cette histoire, en faveur de « l'énorme popularité » de sa thèse.

A tout cela, il n'y a qu'un petit malheur : c'est que cette savante démonstration repose... sur une colossale méprise, à peine pardonnable au dix-septième siècle, mais impardonnable après les découvertes de Caspari en ces derniers temps.

A Diospolis donc, il est aujourd'hui constaté et reconnu par les critiques, que la question agitée ne fut point celle « des miséricordieux », mais un problème tout différent.

L'erreur de Pélage, en effet, qu'on lui reprocha dans ce concile, n'était point de condamner au feu éternel les chrétiens impénitents, mais d'y précipiter ceux mêmes qui auraient commis des fautes vénielles, si légères fussent-elles. Dès qu'on est pécheur, si peu que ce soit, d'après lui, on mérite l'enfer. Telle est la théorie qui parut « féroce » à saint Jérôme et aux accusateurs de Pélage ; c'est elle que Pélage dut rétracter ou dissimuler. Mais tous, accusateurs et accusé, supposaient comme indiscutable la damnation des fidèles morts impénitents.

On le voit, l'attitude du concile change complètement d'aspect : au lieu de nier la doctrine de l'éternité de l'enfer, les Pères la défendirent contre les exagérations insensées de Pélage. La fameuse proposition de l'hérésiarque *in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos*, loin d'exprimer la doctrine catholique de l'enfer réservé aux pécheurs coupables de fautes graves, condamnait à l'enfer tous les pécheurs même coupables de fautes légères.

Ce fait est au-dessus de toute contestation, nous l'avons

prouvé ailleurs[1] : 1° par l'examen du système doctrinal de Pélage; 2° par la comparaison avec les autres propositions condamnées à Diospolis; 3° par le témoignage des trois écrivains qui nous parlent de ce concile, saint Augustin, Paul Orose et saint Jérôme. Je ne puis reproduire ici tout ce travail. Qu'il suffise de rappeler que le stoïcisme de Pélage l'avait amené à un rigorisme effrayant jusqu'à l'invraisemblance, mis en pleine lumière par les documents pélagiens réunis par le savant critique danois Caspari[2]. M. Harnack a même osé dire que, « selon Pélage, tout homme qui aurait pu agir mieux qu'il n'agit, va en enfer[3] ». Pour une parole oiseuse, pour un mensonge, on devient *iniquus et peccator*, on est voué à la géhenne.

La sixième proposition condamnée au même concile de Diospolis confirme et éclaire cette interprétation : elle condamnait en bloc aux feux éternels tous les riches, quelles que fussent leurs vertus, dès qu'ils ne renonçaient pas à leur fortune. Les Pères enjoignirent à Pélage d'affirmer que les riches peuvent entrer au royaume de Dieu, à la condition toutefois d'éviter l'orgueil et d'être riches en bonnes œuvres[4]. Nous sommes loin, on le voit, de l'erreur des miséricordieux : si les évêques du synode l'eussent adoptée, comme le prétend M. Turmel, ils se fussent bien gardés d'adjoindre ces conditions au salut des riches.

D'ailleurs, les contemporains sont unanimes à signaler l'erreur de Pélage, qui punit les moindres fautes de la damnation éternelle. Voici le récit de saint Augustin, traduit par M. Turmel lui-même[5] : « Ce qui émut les frères dans cette assertion, c'est qu'ils crurent que Pélage condamnait au supplice éternel *tous* les pécheurs, même ceux qui ont pris le Christ pour

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, avril 1901. Quelque temps après, M. Turmel crut devoir se défendre dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Mais il se garda bien de signaler le *Bulletin* et surtout aucun des textes qui avaient été versés au débat.

2. Voir, sur ce sujet, Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2382 et suiv.

3. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., 285.

4. Cf. Saint Augustin, *Epist.*, 186; *P. L.*, t. XXXIII, col. 828.

5. *L'Eschatologie...*, p. 113. Je me contente de souligner le petit mot *tous*, clef de toute la phrase.

fondement, et dont l'apôtre dit que, malgré le bois, le foin et la paille qu'ils ont mis sur ce fondement, ils seront sauvés, néanmoins, *quasi per ignem*[1]. » Or, nul ne l'ignore, dans l'exégèse de saint Augustin, le bois, le foin et la paille désignent les péchés véniels. Ainsi, d'après le docteur d'Hippone, les évêques reprochent à Pélage, non pas de damner les pécheurs chrétiens, mais de damner *tous* les pécheurs, même ceux qui ont commis seulement ces fautes légères figurées par la paille ou le bois.

Paul Orose reproche de même, avec ironie, à Pélage, de « prophétiser que TOUS les pécheurs seront, aussi bien que les impies, condamnés au feu éternel[2] ». *Tous* les pécheurs damnés, voilà l'erreur blâmée par Orose.

Saint Jérôme, à son tour, réfutant l'erreur censurée à Diospolis, accuse l'hérésiarque breton de se condamner lui-même à l'enfer, puisqu'il se reconnaît pécheur; bien plus, d'y précipiter tous les hommes, parce que nul homme n'est, en réalité, sans péché; enfin, de ne pas même excepter de la damnation les patriarches, les prophètes et les apôtres. Accusations vraiment inintelligibles, si Pélage n'avait puni de l'enfer les fautes légères.

Mais, demanderez-vous, comment M. Turmel explique-t-il ces textes de saint Jérôme? — C'est fort simple : il ne les explique pas du tout, il les met aux oubliettes; il allègue (p. 50) les paroles qui précèdent, celles qui suivent, mais il se garde bien de faire connaître ce qui renverserait tout son échafaudage de Diospolis.

Et voilà comment ce synode, au lieu de défendre les « miséricordieux », atteste la foi commune à l'éternité de la damnation. Les Pères de Diospolis, dit M. Turmel, représentent tout l'Orient. Fort bien, tout l'Orient est donc contre vous. Mais que penser d'un écrivain sous les yeux de qui ces textes ont été placés et qui maintient son erreur, en dépit de toute l'histoire!

1. *De Gestis Pelagii*, n. 9, *P. L.*, t. XLIV, col. 325.
2. P. Orosius, *De arbitrii libertate*, 16; *P. L.*, t. XXXI, col. 1185.

* * *

Un second document sur lequel faisait grand fond M. Turmel, se tourne à son tour contre lui, avec un éclat fâcheux. Il s'agit d'un texte de saint Augustin, qui, d'après lui, attesterait la *presque unanimité* des esprits de son temps dans l'erreur des miséricordieux. Or, le grand docteur est un témoin hors pair : en cette affaire, on peut se fier à lui.

Oui, certes, on doit se fier à lui, mais encore faut-il le citer exactement, et « les apologistes » accusent, non sans raison, M. Turmel d'avoir *tronqué* le texte et *faussé* entièrement la pensée de l'évêque d'Hippone. Qu'on en juge :

Texte de saint Augustin	Traduction de M. Turmel
Frustra itaque NONNULLI, IMO QUAMPLURIMI *æternam damnatorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu atque ita futurum esse non credunt*[1].	PRESQUE TOUS apprécient la peine éternelle des damnés et leurs supplices ininterrompus avec les yeux de l'affection humaine, et croient qu'il n'en sera pas ainsi[2].

Dans cette traduction par la suppression des mots *nonnulli, imo*, le texte est audacieusement tronqué : mutilation d'autant plus surprenante que M. Turmel s'indigne très fort contre Pierre Lombard qui n'a gardé du même texte que le *nonnulli*. Mais le sens surtout est faussé. M. Turmel insère ici une petite dissertation sur *quamplurimi* : « Ce mot veut dire *le plus grand nombre possible*, presque tous, et ne veut *jamais* dire autre chose. » Nous avons le regret de lui annoncer que les latinistes et les dictionnaires disent expressément le contraire : *quamplurimi* a deux sens, selon les circonstances et le contexte : un sens comparatif (*le plus grand nombre possible*) et un sens absolu (très nombreux, beaucoup), et, dans ce dernier cas, il ne renferme nullement l'idée de majorité. Or, dans le texte de saint Augustin, le second sens est incontestablement réclamé par le *nonnulli*. Comme on ne peut admettre une contradiction évidente dans une même phrase,

1. Saint Augustin, *Enchiridion*, p. 112.
2. Turmel, *l'Eschatologie...*, p. 54.

toute idée de majorité est exclue : il s'agit seulement d'un nombre considérable[1]. Ainsi, de nos jours, à propos du modernisme, on aurait pu dire : *Nonnulli, imo quamplurimi* pour exprimer le grand nombre de ses partisans, et pourtant c'eût été folie d'y voir une quasi-universalité, ou même une majorité : à peine aurait-on trouvé en France une centaine d'adeptes sur plus de quarante mille prêtres..

D'ailleurs, d'autres passages de saint Augustin précisent sa pensée : trois fois encore, il apprécie le nombre des miséricordieux, et trois fois il se sert sans restriction aucune du mot *nonnulli* ou de son équivalent *quidam*[2]. La question est donc tranchée, et M. Turmel, pensez-vous, va se rendre. Ah! vous connaissez peu son art de guérir les textes malades. D'abord, il ne cite qu'un texte sur trois, et pour l'unique qu'il veut bien ne pas ignorer, admirez l'ingénieux tour de force : les idées miséricordieuses étaient adoptées *par quelques-uns*, dit saint Augustin : « L'expression *a quibusdam*, par quelques-uns, *désigne les chefs du parti* », explique M. Turmel. Et le texte est devenu inoffensif. Ah! si un théologien se permettait pareille fantaisie!

C'est en vertu de la même méthode, anticritique, que M. Turmel attribue à saint Augustin d'avoir douté de l'existence du purgatoire. Détail caractéristique : Tandis que M. Hofmann, le critique protestant de la *Realencyclopädie* attribue au docteur d'Hippone d'avoir, le premier des Pères, formulé d'une manière précise la doctrine du purgatoire, insinuée chez les Pères antérieurs[3], M. Turmel, lui, prétend

1. Contre les audacieuses affirmations de M. Turmel, les dictionnaires protestent : Freund, Lebaigue, Goëlzer (comparaison avec *plurimus*). M. Turmel insiste : « Le mot *nonnulli* est rétracté par *imo.* » — Pardon, Monsieur l'abbé, si saint Augustin avait voulu le rétracter, il l'aurait effacé : il veut l'expliquer, le déterminer. Il ne s'agit de sacrifier, ni l'un ni l'autre des deux mots, mais de les compléter l'un par l'autre.

2. Dans l'*Enrichiridion*, c. LXVII; *P. L.*, t. XL, col. 263 : « Creduntur autem *à quibusdam...* » Dans le *De fide et operibus*, c. XV, 24, *ibid.*, col. 213 : « Quod *quidam* ita intelligendum putant... » ; et au n. 25 « in quo *nonnulli* se ipsos seducunt dicentes, ignem æternum dictum, non ipsam pœnam. Quant à la distinction des « miséricordieux » en six catégories distinctes par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, l. XXI, 17, elle ne prouve pas plus leur grand nombre que ne ferait la distinction des modernistes en cinq ou six systèmes ou nuances différentes.

3. *Realencyclopädie f. prot. Theol*, 3e ed., t. V, p. 790.

qu'il ne l'a jamais affirmée ; seulement vers la fin de sa vie, *il fut sur le point* de l'accorder[1].

Hélas ! ici encore la manie d'opposer les Pères aux théologiens lui a joué un mauvais tour, et inspiré une grossière erreur. Sans doute, *la nature* des peines du purgatoire est pour Augustin, assez obscure et problématique. Mais l'existence d'une expiation entre la mort et la résurrection finale est aussi indiscutable pour lui que pour son maître saint Ambroise. Il distingue très expressément les expiations de nos péchés dans cette vie, et les châtiments temporels après notre mort, châtiments dont il fixe le terme final au jugement[2].

Voilà encore une fois prise sur le vif l'objectivité de M. Turmel.

*
* *

Il nous reste à examiner la liste des Pères que M. Turmel invoque en faveur de l'hérésie « miséricordieuse ». Mais hélas ! l'étude détaillée serait immense et dépasse les bornes de cet article. On nous permettra donc d'indiquer seulement les grandes lignes d'un travail que nous avons essayé de rendre purement objectif et impartial. Nous nous rappelons la belle maxime que proclamait, précisément dans cette question, le premier auteur d'une théologie historique, le jésuite J. B. Gener : avant tout, ayons le culte de la vérité ! *Semper et ubique veritati litandum est*[3] !

1. *L'Eschatologie...*, p. 59-61.

2. Saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. XXI, c. XIII ; *P. L.*, t. XLI, col. 728. Sed TEMPORARIAS PŒNAS *alii in hac vita tantum*, ALII POST MORTEM, alii et nunc ET TUNC, *verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur*. Les textes analogues sont nombreux. Dans le passage qu'oppose M. Turmel (p. 61), passage du même livre XXI de *la Cité de Dieu*, chap. XXVI, le doute exprimé par les mots *forsitan verum est* ne porte pas sur l'existence du purgatoire, mais du feu, et aussi sur la condition des âmes justes. M. Turmel n'a point vu qu'Augustin fait allusion à la théorie si étrange de Lactance (*Div. Inst.*, l. VII, c. XXI ; *P. L.*, t. VI, col. 799), d'après laquelle les âmes justes seraient elles-mêmes dans le feu mais n'en souffriraient pas les atteintes.

3. J.-B. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica, perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacræ antiquitatis monumentis illustrata*, t. IV, p. 384. Rome, 1773.

Parmi les dix ou douze écrivains que M. Turmel a étudiés (d'une façon plus que superficielle), nous distinguerons des séries bien distinctes :

1° Les Pères indignement calomniés par M. Turmel ;

2° Les Pères allégués par lui avec une certaine vraisemblance, mais dont il a dissimulé la doctrine complète ;

3° Les écrivains réellement favorables à l'erreur miséricordieuse.

I. Trois Pères surtout ont été victimes d'une injustice flagrante et d'accusations anticritiques, sans aucune excuse plausible ; saint Justin au deuxième siècle, Lactance au troisième siècle, et saint Grégoire de Nazianze au quatrième. On prend ici sur le vif le parti pris qui s'hypnotise sur une idée préconçue et refuse obstinément de lire les textes les plus évidents.

Voici saint Justin : sa première apologie proclame avec une énergie qui n'a pas été dépassée par nos prédicateurs les plus véhéments de l'enfer, et cela non pas une fois, mais cinq à six fois au moins, ces deux grandes vérités : la première que la foi ne sert de rien sans les œuvres, et que ceux-là seuls échappent à la damnation qui vivent chrétiennement ; la seconde, que la damnation est éternelle : « Nous croyons d'une foi profonde que le bonheur éternel est réservé à ceux qui, *par leurs œuvres*, auront témoigné à Dieu leur fidélité à le suivre, et leur ardeur à conquérir ce séjour céleste, inaccessible au péché. Voilà en peu de mots nos espérances, les leçons du Christ ; voilà notre foi. Platon a dit de Minos et de Rhadamante, que les méchants sont traduits à leur tribunal et y recevaient leur châtiment. Nous, nous disons cela du tribunal du Christ ; et le châtiment frappera les coupables dans leurs corps aussi bien que dans leurs âmes, *et le supplice durera non pas seulement une période de mille années*, comme disait Platon, *mais l'éternité tout entière*[1]. » Et un peu plus loin : « D'après notre doctrine, nul ne peut se soustraire au regard de Dieu : le méchant, l'avare, le perfide, pas plus que le vertueux : et chacun, *selon le mérite de ses œuvres*, *marche*

1. Saint Justin, *Apologia I^a*, n. 8 ; *P. G.*, t. VI, col. 337.

au salut ou au supplice éternel. Si tous les hommes étaient bien persuadés de cette vérité, qui consentirait à commettre un crime d'un instant, avec *la certitude* d'avoir *à l'expier par le feu pendant l'éternité*[1] ? » Et encore : « Pour être reconnu comme chrétien, il ne suffit pas de proclamer de bouche la doctrine du Christ, il faut l'observer dans toute sa vie : ce n'est pas à ceux qui parlent, mais à ceux qui agissent, que le salut éternel est promis... Alors (au jugement), les justes brilleront comme le soleil, et les méchants seront précipités dans le feu éternel[2]. »

Que peut-on souhaiter de plus clair. Eh bien M. Turmel, qui avait attribué l'erreur « miséricordieuse » à saint Justin, a refusé de se rendre à ces textes évidents, sous ce prétexte vraiment prodigieux, que Justin déclare que ceux qui vivent mal *ne sont chrétiens que de nom*[3]. A ce compte, ce sont tous les prédicateurs chrétiens de tous les temps, y compris le vingtième siècle, qu'il faudra ranger parmi les miséricordieux.

Lactance n'est pas moins audacieusement calomnié : l'erreur de M. Turmel est évidente, à tel point qu'elle en devient inconcevable : nous ne connaissons pas un écrivain, même des derniers siècles, qui ait pris à tâche, avec autant d'insistance, je ne dis pas seulement de démontrer l'éternité des peines pour tous les pécheurs, eussent-ils gardé la vraie foi, mais d'en faire le pivot de toute la morale religieuse ; l'insuffisance de la foi pour le vrai culte de Dieu, la nécessité de la vertu pour éviter le châtiment éternel, n'est point traitée chez lui en passant et comme par hasard, c'est l'*idée maîtresse de toute sa théologie*, et *il n'écrit au fond que pour éta-*

1. Saint-Justin, *Apologia Ia*, n. 12; *P. G.*, t. VI, col. 341.

2. *Ibid.*, n. 16, col. 353. Il faudrait encore citer le n. 17, col. 354 ; n. 19, col. 357 ; n. 21, col. 361 ; n. 52, col. 405. « A son second avènement, le Christ ressuscitera les corps de tous les hommes : ceux des justes seront désormais incorruptibles ; ceux des pécheurs, sensibles à la douleur, seront précipités avec les démons dans les feux éternels. »

3. Turmel, *l'Eschatologie...*, p. 38-39 (cf. *Revue du monde catholique*, décembre 1899, p. 613). Dans son *Eschatologie*, p. 84, il cite, après Huet, le *Dial. cum Tryph.*, c. v, où Justin semblerait douter de *l'immortalité* des méchants, mais il ne s'agit plus ici de la thèse miséricordieuse, et, d'ailleurs, les textes que nous avons cités montrent suffisamment combien Justin est affirmatif sur les châtiments éternels.

blir cette notion capitale. C'est là, au dire des meilleurs critiques, le caractère moral qui marque sa doctrine d'une empreinte si originale et lui donne une physionomie à part[1]. Aussi Petau l'alléguait avec toute confiance comme témoin de la vérité catholique. Écoutez ces maximes énergiques : « Quiconque, séduit par le charme des biens présents, et absorbé dans la poursuite ou la jouissance de ces plaisirs, n'aura point prévu les suites de la mort et se sera écarté de Dieu, *sera précipité dans les enfers pour y souffrir les châtiments éternels*[2]. » Il développe le plan divin sur les deux vies de l'homme : vie temporelle ici-bas, donnée comme épreuve, vie immortelle de bonheur ou de souffrance selon nos vertus ou nos fautes. « Celui qui voudra jouir dans le temps, souffrira pendant toute l'éternité [3]. » Il distingue *deux morts* répondant aux deux vies et affirme que la seconde mort, la mort éternelle dans les châtiments de l'enfer est le fruit de tout péché[4].

Mais enfin, demandez-vous, quel prétexte invoque M. Turmel pour éluder de pareils textes ? — Aucun, répondrai-je, M. Turmel ne les a pas même lus, et c'est la meilleure excuse qu'il puisse faire valoir. Seulement il a rencontré un passage où Lactance parle de la damnation des *infidèles*, sans y trouver la mention des chrétiens pécheurs, et il en conclut que ceux-ci seront punis et non damnés : « Il (Lactance) ne les mentionne plus quand il traite de la seconde résurrection[5]. »

C'est précisément cette omission incompréhensible qui aurait dû avertir M. Turmel de son erreur. Comment Lac-

1. Cf. D. Le Nourry, dans sa belle étude sur Lactance (*P. L.*, t. VII, col. 1014) ; Bardenhewer, *Patrologie*, traduct. franç., 2e édition, t. I, p. 372.

2. Lactance, *Divin. Instit.*, l. VI, c. III. ; *P. L.*, t. VI, col. 644 : « Quisquis enim prosentium bonorum specie captus... is vero ad inferos dejectus, in æternam damnabitur pœnam. »

3. *Ibid.*, l. VII, c. V, col. 653 : « Idcirco hanc nobis præsentem dedit, ut illam veram ET PERPETUAM aut vitiis amittamus, *aut virtute mereamur.* » Col. 754 : « Et qui maluerit bene vivere ad tempus, *male vivet in æternum* : *damnabitur enim sententia Dei* AD ÆTERNAM PŒNAM, quia *cœlestibus bonis terrena præposuit.* »

4. *Ibid.*, l. VII, c. X, col. 768 : « Qui autem se... vitiis ac sceleribus contaminaverit voluptatique servierit, is vero damnatus ÆTERNAM LUET PŒNAM ; quam divinæ litteræ *secundam mortem* nominant, quæ est et PERPETUA *et gravissimis cruciatibus plena.* » Cf. chap. XI, col. 768.

5. Turmel, *l'Eschatologie...*, p. 45.

tance aurait-il mille fois menacé les pécheurs de châtiments éternels, puis dans son eschatologie millénariste (qui justifie les reproches de Bardenhewer à l'adresse de Lactance), il précipite ces pécheurs dans l'enfer des incrédules, et quand ceux-ci ressuscitent, les pécheurs seraient oubliés, et on ne saurait ce qu'ils deviennent. Lactance est au contraire, d'une clarté absolue : pendant le règne de mille ans, les pécheurs chrétiens sont précipités dans le même feu que les infidèles; avec eux ils ressuscitent, « et toute la foule des impies sera livrée aux flammes éternelles[1] ».

Un troisième calomnié, c'est saint Grégoire de Nazianze. Sans doute, M. Turmel, au début de son étude (p. 11-12) semble hésiter à se réclamer de lui, mais ensuite, il le range bien résolument parmi les miséricordieux. Et c'est impardonnable, parce que Petau avait démontré la pensée de ce Père essentiellement catholique. Les textes mêmes qu'allègue M. Turmel, se tournent contre lui avec une évidence irrésistible. Ainsi, parlant des damnés, Grégoire a dit : « Avant toutes les autres peines, ce qui les tourmentera, ce sera de se voir loin de Dieu et de porter *toujours* dans leur conscience leur propre ignominie[2]. » Comment M. Turmel, qui nous oppose ces paroles, n'a-t-il pas vu qu'elles affirment, avec précision et netteté, la peine du *dam*, plus redoutable que la peine du sens, et son éternité absolue. L'expression grecque est même plus énergique que le *toujours* de M. Turmel. Grégoire affirme que cette ignominie de la conscience « n'aura pas de fin ».

Comment, surtout, n'a-t-il lu que ces deux lignes et a-t-il

1. Lactance, *Div. Instit.*, l. VIII, c. xxi *sqq.* ; c. xxvi : « Pariter *omnis turba impiorum pro suis facinoribus,* in conspectu angelorum atque justorum, perpetuo igni cremabitur in æternum. » Ces *impii* ne sont pas les incrédules, comme l'imagine M. Turmel, ce sont ceux « qui se sont souillés par les mauvaises passions » (col. 799, col. 802). Tout le chapitre suivant est une exhortation à éviter le péché, sous peine de perdre le ciel. Enfin la damnation éternelle des pécheurs est la thèse fondamentale de tout le livre de Lactance, *De ira Dei.* Le but de cet ouvrage (chap. xxii; *P. L.*, t. VII, col. 141) est de réfuter ceux qui « niant en Dieu cette colère vengeresse, anéantissent toute la religion ». Il donne des châtiments *éternels* cette profonde raison que le péché est devenu lui-même éternel (chap. xxi, col. 141).

2. Saint Grégoire de Nazianze, *Oratio* xvi, n. 9; *P. G.*, t. XXXV, col. 945-946. Cf. Turmel, p. 12.

omis tout ce passage, magnifique développement sur le jugement ? Petau l'avait pourtant cité et, de fait, tout est admirablement expressif de l'*éternité* des peines. « Ici-bas, dit-il, il faut châtier et purifier son âme ; après la mort, il n'est plus temps ni de se purifier... ni de se convertir... mais seulement de souffrir... Plus d'huile pour les vierges folles..., plus de pénitence pour le mauvais riche... » Et au jour du jugement, il décrit la résurrection des pécheurs, et *les associe expressément aux incrédules* « dans la même damnation éternelle ».

Une affirmation si éclatante de la vérité nous dispense d'étudier les autres allégations de M. Turmel[1].

Enfin, M. Turmel n'a pas rougi d'invoquer un quatrième écrivain, Gennade, pour la thèse des miséricordieux, que celui-ci combat *ex professo* et avec une clarté qui ne permet pas de réplique[2].

* * *

II. Il est au contraire une autre série d'écrivains sacrés, fort illustres d'ailleurs (saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Jérôme) dont la pensée offre de véritables obscurités. Après Petau et d'autres critiques très catholiques, M. Turmel a pu relever des affirmations étranges. Jusque-là rien de plus légitime : la vérité avant tout ! on a prétendu qu'il dérangeait des théories théologiques. Mon Dieu, que pouvait-il bien déranger, puisqu'il n'a pas découvert un seul texte

1. M. Turmel allègue (*Orat.* XL, 36. *P. G.*, t. XXXVI, col. 412) (qu'on peut entendre d'une appréciation plus douce du supplice) ; *Poemata De seipso,* I, 546 ; *P. G.*, t. XXXVII, col. 1010 (simple question laissée sans réponse).

2. Gennadius, *De Eccl. dogm.*, c. IX ; *P. L.*, t. LVIII, col. 983. Nous citons ce texte pour que le lecteur puisse juger : il faut remarquer que les *impii* ne sont pas les incrédules, mais tous les *injusti* qui ont à recevoir le châtiment de *leurs œuvres* : « Post resurrectionem et judicium non credamus restitutionem futuram quam Origenes delirat ; ut dæmones vel *impii* homines post tormenta quasi suppliciis expurgati, vel illi in illam qua creati sunt dignitatem redeant, vel *injusti justorum societate donentur :* eo quod divinæ conveniat pietati, ne quid ex rationabilibus pereat creaturis, sed quolibet modo salvetur. »

« *Sed nos credamus ipsi judici* omnium retributori justorum qui dixit : Ibunt impii in supplicium *æternum*, justi autem in vitam æternam, ut *percipiant fructum operum suorum.* » (Matth., XXV, 16). « Et iterum : Itein ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus. »

nouveau, que nos anciens n'aient examiné avec Petau et Tillemont?

Les véritables torts, les voici : 1° il a caché, nous l'avons dit, l'immense majorité des docteurs qui enseignent, sans l'ombre même d'une hésitation, l'éternité de l'enfer pour les chétiens, et ainsi il a faussé complètement l'histoire par sa conclusion sur la prédominance de l'erreur miséricordieuse.

2° Il attribue des affirmations fermes de l'erreur à des écrivains qui, tout au plus, hésitent, tâtonnent, émettent des doutes ou des hypothèses, rendant témoignage, par ces hésitations, à la conviction commune du peuple chrétien.

3° Enfin et surtout, il refuse contre l'évidence absolue et irrécusable des textes, de reconnaître que, souvent, ces mêmes écrivains, et à la même époque, ont affirmé l'éternité des peines pour les pécheurs avec la dernière énergie. Aussi leur attitude devient un mystère, encore insoluble peut-être, mais ne permet pas de les ranger sans réserve parmi les miséricordieux. Tandis que Petau s'est montré critique objectif, M. Turmel a été victime de son parti pris.

Voici par exemple saint AMBROISE : je le reconnais, dans certains passages, il paraît supposer que les peines des chrétiens auront un terme. Après Petau et M. Turmel, M. Niederhuber les a recueillis dans sa monographie récente sur l'eschatologie ambrosienne ; il croit même impossible de ne pas sacrifier le grand docteur sur ce point[1]. Mais un historien impartial doit-il taire, comme le fait M. Turmel, que l'évêque de Milan, assez obscur et énigmatique dans ces passages, affirme ailleurs très clairement et très souvent la foi catholique? Lisez ses exhortations à la pénitence. Comme tous les autres Pères il vous dira: « C'est pour éviter des gémissements *éternels*, que vous devez gémir dans le temps. »

1. Voici les textes allégués : 1° *In Psalm.*, I, n. 54-56; *P. L.*, t. XIV, col. 951 : « *Diutius* in supplicio permanebunt » ; 2° *In Psalm.* XXXVI, n. 26; *ibid.*, col. 980 : « Salvi erimus *per fidem*. sic tamen salvi quasi *per ignem* »; 3° *In Psalm.* CXVIII, serm. 22, n. 26; *P. L.*, t. XV, col. 1526 : « Proderit illi *fides* et suffragabitur illi ad veniam, etiamsi qua in operibus offensa sit » ; 4° *De excessu Satyri fr.*, l. II, n. 116; *P. L.*, t. XVI, col. 1349 : « *Omnes* enim qui sacro sanctae Ecclesiæ copulati, divini nominis appellatione censentur, prærogativam resurrectionis *et delectationis æternæ* gratiam consequentur. »

Lisez les descriptions de l'enfer par Ambroise [1] : troisfois le mauvais riche nous est représenté, en punition de sa *dureté* (non de l'incrédulité) « dans le supplice d'une faim perpétuelle », « dans des douleurs *éternelles* », séparé des justes par un chaos infranchissable, « parce qu'après la mort l'état de mérite ou de démérite ne change pas [2] ». Lisez les commentaires des psaumes qu'on nous oppose. Ce sont les mêmes menaces d'enfer éternel que nous entendons sans cesse : « *Nul n'arrive au repos du grand sabbat*, s'il emporte de cette vie des fautes graves, dont il n'a point reçu le pardon. » « Offrez-vous au Seigneur pour être puni ici-bas, *afin de ne point être réservé aux supplices* ÉTERNELS ; n'attendez pas, prévenez l'indignation divine... [3]. » Lisez enfin tout l'opuscule *De bono mortis* : Ambroise veut consoler ceux qu'effraye la mort, et naturellement il examine la grande douleur de la mort, à savoir qu'elle est suivie des châtiments de Dieu. Or, jamais il n'essaye de consoler l'âme pécheresse par la perspective d'un terme à son supplice, et, au contraire, il affirme la grande loi: « Celui qui n'aura pas reçu ici-bas le pardon de ses péchés n'entrera pas dans la patrie [4]. »

1. SAINT AMBROISE, *De Pœnit.*, l. I, n. 22 ; *P. L.*, t. XVI, col. 475 : « Exspectat gemitus nostros, *sed temporales*, ut remittat *perpetuos.* »

2. *Id. In Luc.*, l. VIII, n. 13; *P. L.*, t. XV, col. 1768 : « Non otiose autem hic divitem Dominus perfunctum deliciis sæcularibus (*voilà son crime*) in PERPETUÆ FAMIS apud inferos significavit *ærumna* ». — *Ibid.*, l. VIII, n. 77, col. 178: « Dives ille... PŒNIS CRUCIATUR ÆTERNIS, qui pauperi non impertivit alimenta. » — *Ibid.*, n. 18, col. 1770 : « Inter hunc igitur divitem et pauperem, *chaos magnum est* : *quia post mortem nequeunt merita mutari*, etc... »

3. *Id. In Psalm.* XXXVII. *Enarr.*, n. 2 (præfatio) ; *P. L.*, t. XIV, col. 1010 : « Alleva pondus errorum ut securus ad illius *futuri sabbati requiem* pervenire merearis. Nam *si hinc peccata gravia portaveris*, ILLIC REQUIEM NON HABEBIS... » — *Ibid.*, n. 13, col. 1015 : « Ergo qui pœnitentiam agit, offerre se debet ad pœnam; ut *hic puniatur a Domino, non ad supplicia* ÆTERNA *servetur;* nec expectare tempus, sed occurrere divinæ indignationi... » — *In Psalm.* CXVIII, sermo 20, n. 58 ; *P. L.*, t. XV, col. 1502 : « Scientes igitur *in æternum* mansura judicia omnia justitiæ Dei, *caveamus ne opera nostra displiceant*, et ÆTERNUM *incipiamus subire judicium.* » Or, c'est de ce même sermon, n. 2, col. 1484, qu'on prétend tirer un argument pour le salut par la foi : « Hoc tamen capite custodito (la foi) vita integra, salus tuta est ; nemo enim potest perire, cui non sublatus est Christus. » Est-ce aussi clair que le texte précédent du même sermon ?

4. SAINT AMBROISE, *De bono mortis*, c. II, n. 5; *P. L.*, t. XIV, col. 542 : « Qui autem hic non acceperit remissionem peccatorum, illic non erit (ne sera pas

A la lecture de ces affirmations si nettes de la doctrine commune sur l'enfer éternel, des doutes sur la vraie pensée de saint Ambroise ne sont-ils pas légitimes, et a-t-on le droit d'accuser Petau d'insincérité parce qu'il n'a pas refusé d'examiner ces textes ? N'est-il pas enfin permis de rappeler que le disciple d'Ambroise, Augustin, n'a jamais varié dans sa répulsion pour l'erreur « miséricordieuse » ?

Le jugement porté sur SAINT JÉROME par M. Turmel est encore plus injustifié. D'après lui, Jérôme, avant 392, admit l'origénisme complet, même le salut des démons [1] : les protestations du solitaire de Bethléem disant qu'il avait cité les théories d'Origène, sans les approuver, pour M. Turmel, sont non avenues. Depuis 392, Jérôme aurait admis le châtiment éternel des démons et des incrédules, mais il aurait cru au salut de tous les chrétiens après un purgatoire plus ou moins long. Et je ne conteste pas que Jérôme ne manifeste çà et là une certaine inclination pour cette théorie, un doute et comme une vague espérance [2] ?

Mais voici un fait incontestable, que M. Turmel a totalement méconnu : pour quelques paroles vagues, obscures, exprimant un doute, nous trouvons dans les mêmes œuvres de Jérôme l'enseignement le plus catégorique de l'éternité des peines, non pas une fois, mais dix et vingt fois.

Il y a plus : il combat expressément la thèse des miséricordieux, en montre les conséquences déplorables en morale : « Ainsi donc le même sort sera réservé à Satan et à l'ange Gabriel ? aux apôtres et aux démons ? aux prophètes et aux pseudo-prophètes ? aux martyrs et aux persécuteurs ? Multipliez tant que vous voudrez les années et les siècles, entassez des séries infinies de tourments : si enfin tous doivent arriver au même terme, tout le passé ne compte plus, car nous ne nous inquiétons pas de ce que nous avons été,

au ciel). Non erit autem, qui(a) *ad vitam æternam non poterit pervenire, quia vita æterna remissio peccatorum* est. »

1. *S. Jérôme*, Ep. ad Ephes., IV, 16 ; *P. L.*, t. XXIV, col. 503. Cf. Turmel, p. 9-12.

2. On cite surtout : 1. *In Isaiam Proph.*, c. LXVI ; *P. L.*, t. XXIV, col. 678 (texte très long, qu'il faut bien se garder de tronquer, si on veut saisir les hésitations de Jérôme) ; 2. *Dial. adv. Pelag.*, I, 28; *P. L.*, t. XXIII, col. 522, « aliud enim est gloriam perdere resurgendi, aliud perire perpetuo ».

mais de notre sort pour l'avenir éternel. Oh ! je n'ignore pas les objections que répètent contre ce dogme ceux qui se flattent d'une espérance de salut avec le démon. Mais ce n'est pas le moment d'en écrire plus long contre cette opinion perverse et ce conciliabule diabolique de gens qui enseignent en secret et nient en public[1]. » Peut-on être plus affirmatif en faveur de l'éternité des peines ? suffira-t-il, pour embaumer ce texte, de dire, avec M. Turmel, que Jérôme veut seulement affirmer l'*inégalité* des élus au ciel ?

Même énergie dans le commentaire sur le jugement dernier, d'après saint Matthieu : « Lecteur prudent, remarquez bien que les *supplices* sont *éternels* et que la vie éternelle est à l'abri de toute vicissitude[2]. »

Il faudrait citer tout le commentaire d'Isaïe. Dans[3] la dernière page de ce commentaire qui nous est opposée, M. Turmel tronque le texte et ne cite point les paroles par lesquelles, jugeant l'erreur des miséricordieux, Jérôme dit qu'il faudrait « *la cacher* à tous ceux pour qui la crainte est un stimulant, afin qu'ils fuient le péché par crainte du châtiment[4] ».

1. Saint-Jérôme, *In Jonam*, III, 6 ; *P. L.*, t. XXV, col. 1142.

2. *Id. In Matth.*, XXV, 46 ; *P. L.*, t. XXVI, col. 190 : « Et ibunt hi in supplicium æternum : justi autem in vitam æternam. *Prudens lector, attende quod et supplicia* ÆTERNA *sint*, et vita perpetua metum deinceps non habet ruinarum. » — *In Ezech.*, CXXVI ; *P. L.*, t. XXV, 245-246 : « Tunc redigeris in nihili, sive peribis in æternum, et ultra non eris... non quod *esse desinat qui in pœnis est sempiternis* : sed quod qui Deo non vivit, in scripturis sanctus dicatur non subsistere. »

3. *Id. In Isaiam*, c. V., 15 ; *P. L.*, t. XXIV, col. 83 : « Unde infernus... devoravit *in perpetum puniendos* » ; et il s'agit de tous les pécheurs « qui sæculi deliciis occupati... et idcirco fame et siti pereunt bonorum operum atque virtutum, et detrahentur in gehennam, ibique *æternis cruciatibus deputati...* » — *Ibid.*, c. XIV, 20, col. 224-225. M. Turmel répond qu'il ne s'agit ici que de la damnation éternelle du démon : il n'a pas lu le texte qui applique la même doctrine aux pécheurs, col. 225. — *Ibid.* c., XXX, v. 30, col. 351, surtout 354 : Jérôme prouve l'éternité de l'enfer pour les démons, par l'éternité des châtiments des pécheurs. — *Ibid.*, c., L et LI, col. 482 : « Dormientibus in moerore et dolore *perpetuo...* » — *Ibid.*, LXII, col. 609 : « Qui salvator CREDENTIUM judex *est omnium*, ut reddat unicuique secundum opera sua, *justis præmia*, PECCATORIBUS ÆTERNA SUPPLICIA. » — *Ibid.*, LXV, v. 7, col. 634 : « Cujus testimonii sensus est quod ignis Dei atque vindicta *semper ardeat* PECCATORIBUS,... qualis erat et dives ille... *æternis torquebatur ardoribus.* » Combien les doutes et les hésitations de la dernière page de ce commentaire (col. 678) sont pâles à côté de cet enseignement ferme et constant !

4. *Id. In Isaiam*, LXVI, col. 678 : « *Quæ nunc abscondenda sunt ab his quibus timor utilis* : ut dum supplicia reformidant, peccare desistant. »

Est-ce là une doctrine qu'on adopte et qu'on veut propager ? Pour nous, notre conviction est que Jérôme enseignait la foi commune et, seulement à certains moments, soulevait « un *doute* » curieux sur la miséricorde de Dieu.

Nous serions moins affirmatif au sujet de *Grégoire de Nysse*, dont les œuvres semblent bien pénétrées, çà et là, de l'esprit origéniste. Cependant, deux observations sont à faire : d'une part, Grégoire n'affirmerait pas seulement le salut final de tous les chrétiens, mais la restauration finale de tous les êtres : son erreur serait donc bien plus profonde et on ne pourrait le donner pour patron « aux miséricordieux ». De plus, bien que Petau ne croie pas à l'interpolation de ses œuvres par les origénistes, Tillemont, après lui, n'est point si affirmatif : il rappelle que les cinquième et septième conciles ont placé saint Grégoire de Nysse parmi les docteurs de l'Église qu'ils veulent suivre en toutes choses :

« Cela peut servir à faire croire ce que dit saint Germain de Constantinople que les hérétiques ont corrompu quelques-uns de ses ouvrages, et y ont mêlé diverses erreurs que nous y lisons aujourd'hui, surtout pour le salut de tous les pécheurs et *des démons même*. Cela regarde particulièrement le *Traité de l'âme et de la résurrection*, etc...[1]. »

Mais ce problème est trop complexe pour être abordé ici.

III. Concluons : quels sont enfin les patrons avérés et authentiques de la thèse « miséricordieuse » ?

Avant le quatrième siècle, nous n'en trouvons aucun absolument certain : les textes allégués de Minucius Félix[2] ne sont pas convaincants et encore moins ceux d'Optat de Milève[3]. Quant à Arnobe, il admet une erreur grossière, l'anéantissement des pécheurs, mais jamais il ne les introduit dans le ciel.

Mais au quatrième siècle, nous trouvons deux écrivains, tous deux anonymes, mais dont l'un est une physionomie curieuse de son siècle qui attire de plus en plus l'attention des critiques. C'est l'*Ambrosiaster*, l'auteur jusqu'ici « introuvable » du précieux commentaire sur saint Paul, que les

1. Tillemont, IX, 60.
2. Minucius Félix, *Octave*, c. XI, XXXIV ; *P. L.*, t. III, col. 269, 348.
3. Saint Optat de Mileve, *Adv. Parmen.*, I, 10-12 ; *P. L.*, t, XI, col. 904-907.

recherches de dom Morin et de Turner ont voulu identifier avec le juif Isaac qui créa tant d'embarras au pape Damase.

Nous n'essayerons pas de le justifier, les textes sont clairs [1].

Le second écrivain est l'auteur (oriental, de la fin du quatrième siècle) qui nous a laissé sa profession de foi en douze anathématismes dont le premier exempte formellement les chrétiens des châtiments éternels [2].

Nous permettons à M. Turmel d'ajouter encore Théodore de Mopsueste au cinquième siècle, mais c'est tout et la série est close. Deux inconnus et un hérésiarque, voilà les seuls défenseurs critiquement incontestables de l'enfer temporaire pour les chrétiens, que M. Turmel peut opposer à l'innombrable série des Pères qui ont enseigné la foi catholique.

Et M. Turmel nous disait avec emphase : « Presque personne », au quatrième siècle, ne croyait à la damnation éternelle des chrétiens. De ces affirmations, il ne reste plus qu'un coup d'audace de plus au compte de M. Turmel et un exemple frappant « des scrupules d'objectivité absolue » de sa méthode.

Eugène PORTALIÉ.

P.-S. — *J'ai reçu de M. l'abbé Dubois une lettre que, en l'absence de toute demande d'insertion, je pouvais croire personnelle. Je comptais y répondre directement, quand j'ai eu la surprise de la voir publiée dans le numéro du 15 septembre de la* Revue du clergé français. *Les* Études *la publieront à leur tour, avec les observations qu'elle appelle.*

E. P.

1. Ambrosiaster : 1° *In II. Tim.*, ii, v. 20; *P. L.*, t. XVII, col. 491 : « *Non tamen perituros*, sed *purgandos per ignem* » ; 2° *In Rom.*, v, 14, *ibid.*, col. 94-95 ; 3° *In I Cor.*, iii, 15, col. 200 ; 4° *In Ephes.*, iii, 10, col. 382-383.

2. Pseudo-Rufinus, *Libellus de fide*, Anath., i : « Qui dicunt, Diabolo, et dæmonibus, *et impiis, hoc est, Gentibus* judæis, samaritanis, omnibusque hæreticis (*exceptis christianis, qui rectam fidem sequuntur, et sunt peccatores*) pœnas eorum non esse perpetuas, anathema sit. » (*P. L.*, t. XXI, col. 1123.)

LES ASSOCIATIONS DE PÈRES DE FAMILLE

Jules Ferry, ministre de l'instruction publique, adressait une circulaire aux instituteurs le 17 novembre 1883. C'était, on s'en souvient, au lendemain des décrets. Il leur disait :

Vous êtes l'auxiliaire, et à certains égards, le *suppléant* du père de famille ; parlez donc à son enfant comme vous voudriez que l'on parlât au vôtre ; avec force et autorité toutes les fois qu'il s'agit d'une vérité incontestée, d'un précepte de la morale commune ; avec la plus grande réserve, *dès que vous risquez d'effleurer un sentiment religieux* dont vous n'êtes pas juge.

Si parfois vous étiez embarrassés pour savoir jusqu'où il vous est permis d'aller dans votre enseignement moral, voici une règle pratique à laquelle vous pourrez vous tenir.

Au moment de proposer à vos élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous s'il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire.

Demandez-vous si un père de famille, *je dis un seul*, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce qu'il vous entendrait dire.

Si oui, abstenez-vous de le dire ; sinon, parlez hardiment... Vous ne toucherez jamais avec trop de scrupule à cette chose délicate et sacrée, qui est la conscience de l'enfant.

Jules Ferry disait encore :

L'instituteur prend les enfants tels qu'ils lui viennent, avec leurs idées et leur langage, avec leurs croyances qu'ils tiennent de la famille, et il n'a d'autre souci que de leur apprendre à en tirer ce qu'elles contiennent de plus précieux au point de vue social, c'est-à-dire les préceptes d'une haute moralité. L'instituteur ne se substitue ni au prêtre ni au père de famille ; il joint ses efforts aux leurs, pour faire de chaque enfant un honnête homme... Lorsqu'on parle de liberté, c'est la liberté des autres, non moins que la sienne propre, que l'on doit avoir en vue. La liberté que je veux pour mon compte, c'est la liberté sans privilèges, ni pour ni contre l'enseignement religieux.

Paul Bert, le laïcisateur acharné, définissait, en 1881, l'esprit de l'enseignement nouveau dans le même esprit que Jules Ferry.

L'amour est le culte de la patrie tout d'abord..., le respect de la liberté à tous les degrés ; voilà, ce que vous aurez l'honneur d'être chargés d'enseigner.

Si les fondateurs de l'école neutre avaient survécu, ils eussent éprouvé une singulière surprise en visitant les écoles officielles, vingt ans après le vote de la loi de neutralité. Nous supposons que la logique n'avait point fait pressentir du premier coup à Jules Ferry et à Paul Bert que l'école neutre serait impossible et deviendrait fatalement une école d'impiété. Ils eussent, en ce cas, entendu des propos déconcertants ; en feuilletant les ouvrages dont s'inspirent les maîtres, les manuels mis entre les mains des enfants, ils se seraient demandé avec stupeur à quel degré de déchéance nous conduit l'école d'aujourd'hui.

Écoutons quelques-uns de ces propos ; parcourons l'un de ces manuels. Et cela brièvement, en ne glanant que quelques traits : il y aurait de quoi remplir des volumes.

Voici un modèle d'écriture donné à des bambins d'école maternelle :

Dieu est une borne qui recule à mesure que la science de l'homme avance.

Une dictée, sous le titre de leçon de morale :

Les animaux ont une âme comme la nôtre, mais moins développée. Le développement de notre âme correspond au développement du cerveau. De même que l'homme provient d'une longue suite d'animaux de plus en plus parfaits, notre âme provient d'une longue chaîne d'âmes animales de plus en plus perfectionnées.

Quelques paroles types. M. Girodet demande à établir devant le tribunal civil de Lyon que M. Morizot, instituteur, a tenu les propos suivants :

1° Les soldats français sont des voyous et des lâches ; 2° des Allemands ont bien fait, en 1870, de tuer les enfants au berceau ; 3° ceux qui croient en Dieu sont des imbéciles ; 4° il ne faut pas se confesser au curé, mais à ceux auxquels on a fait tort ; 5° le bon Dieu, c'est un porte-monnaie bien garni ; 6° il n'y a pas de différence entre l'homme et la vache...

(*Extrait des considérants du tribunal des conflits, affaire Morizot.*)

D'autres paroles :

Un enfant ayant par mégarde porté son catéchisme à l'école, l'instituteur lui a déclaré « qu'il ne voulait plus voir une pareille ordure dans sa classe ». Quelques jours après, sous prétexte de morale, l'instituteur essaye « de démontrer que l'âme n'est pas immortelle ».

Une institutrice au cours d'une leçon de politesse, enseigne :

La religion catholique est la moins tolérante des religions. Les autres religions ont accepté le progrès ; mais l'Église s'y est opposée, de là les guerres de religion... Il n'y a ni enfer, ni paradis; personne n'est revenu pour nous en assurer.

Cette négation de l'au-delà, du paradis et de l'enfer revient à plaisir sur les lèvres d'instituteurs nouveau genre :

L'esprit est dans le cerveau ; or, à la mort, le cerveau pourrit; donc quand on est mort, tout est mort.

Que d'autres paroles, que de gestes fréquents la presse n'enregistre-t-elle pas chaque jour en précisant nettement les circonstances, sans être jamais démentie. On se souvient de l'Aliboron faisant réciter à un enfant le *Pater* qu'il interprétait en dérision ; on garde l'odieux souvenir d'une confession d'enfant lue en classe, en présence de ses condisciples. Tel arrache brutalement la médaille qu'un élève porte au cou; tel empêche un enfant de jeter de l'eau bénite sur la tombe d'un petit camarade.

Les actes de cette nature foisonnent. Leur fréquence est inquiétante. Ils inspirent cependant moins d'appréhension que la lecture de certains manuels scolaires.

Nous avons sous les yeux un petit livre portant au frontispice : « Enseignement primaire. Collection A. Aulard. » Le titre : « Morale, par Alfred Bayet, ancien élève de l'école normale supérieure, agrégé de l'Université. Instruction civique par A. Aulard. Cours moyen, 63e mille; chez Édouard Cornély, Paris. Prix : 1 fr. 20. »

Dans l'avertissement qui ouvre la *Morale*, M. Bayet définit le caractère du nouvel enseignement :

La morale enseignée dans ce manuel est laïque et positive, c'est-à-

dire indépendante de toute confession religieuse et de tout système métaphysique sur l'inconnaissable.

Ces derniers mots piquent la curiosité. Reportons-nous à la vingt-quatrième leçon, page 149. Elle s'intitule : « les Sciences, l'Inconnaissable. » Quelques lignes seront décisives :

Après quelques exemples empruntés à la géographie, à l'astronomie, à la physique, M. Bayet conclut :

Toutes ces choses que les hommes peuvent connaître exactement, en étudiant les sciences, s'appellent les vérités scientifiques ou encore les choses connaissables.

Il ajoute :

Mais il y a des choses qu'il est impossible de connaître exactement, et scientifiquement, même si on les étudie toute sa vie, parce que personne ne les a jamais vues et que personne ne les verra jamais : ce sont par exemple les choses qui arrivent aux hommes, après qu'ils sont morts.

Nous savons scientifiquement que les hommes meurent parce que nous les voyons mourir ; mais nous ne savons pas scientifiquement ce qu'ils deviennent après leur mort.

Nous ne savons pas scientifiquement, si, après la mort, il y a une autre vie dans laquelle les bons sont récompensés et les méchants punis, ou si, au contraire, après la mort, il n'y a pas d'autre vie.

Nous ne savons pas scientifiquement s'il existe un Dieu, ou si, au contraire, il n'y a pas de Dieu.

Tout cela, nous ne le savons pas, et nous ne le saurons jamais scientifiquement, quoi que nous fassions. Les sciences ne peuvent pas nous l'apprendre.

Toutes ces choses que l'homme ne connaît pas et ne peut pas connaître scientifiquement s'appellent les choses inconnaissables ou en un seul mot : « l'Inconnaissable ».

Ce sont surtout les religions qui s'occupent des choses inconnaissables.

Telle est la quintessence de ce chapitre. M. Bayet relègue nettement les croyances religieuses dans l'inconnaissable. La religion n'a aucune valeur scientifique. Quel cas voulez-vous que l'élève en fasse donc ? Et que faites-vous du respect dû à notre foi ?

M. Bayet semble se raviser et, dans la leçon suivante, il

essaye de justifier un mot d'attente qu'il insère, on ne sait trop en vertu de quelle logique, à la suite des paroles que nous venons de citer : « Nous expliquerons pourquoi toutes les croyances religieuses sincères sont respectables. » Voyons à quel titre, toujours au dire de M. Bayet. La leçon est un modèle d'illogisme : Pourquoi les religions sont-elles respectables ? M. Bayet répond en rappelant d'abord que les religions ne renferment que des *suppositions* sur l'inconnaissable : elles n'ont rien de scientifique. Or rien de sujet à variations comme des suppositions, on le conçoit :

Les uns ont dit qu'après la mort il n'arrivait rien du tout.

Les autres ont cru qu'après la mort les hommes se trouvaient en présence d'un *être éternel*, souverainement bon, souverainement juste : Dieu.

Suit l'énumération des diverses religions ou suppositions : le brahmanisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme ; elles sont mises sur le pied d'égalité.

Une simple constation en faveur du brahmanisme, la plus ancienne des religions, en faveur du bouddhisme, la plus nombreuse. Et en conclusion :

Toutes ces religions parlent de *Dieu* et de ce qui arrive *après la mort* ; elles nous parlent donc de choses inconnaissables, de choses que nous sommes libres de *croire*, mais que nous ne pouvons pas *savoir scientifiquement*.

C'est pourquoi nous avons le droit de *choisir* entre toutes ces religions celle qui nous plaît le plus ; et, si aucune d'elles ne nous plaît, nous avons le droit de n'*avoir aucune religion*.

Le droit d'avoir la religion qu'on veut, ou de n'avoir aucune religion, s'appelle la *liberté de conscience*.

La liberté de conscience est un *droit absolu*.

Et après une telle leçon, l'enfant croira que toutes les religions sont respectables ! Pourquoi ? Et ses hésitations ne s'aggraveront-elles pas en lisant les lignes suivantes qui terminent la leçon :

Autrefois, par exemple, les *catholiques* croyant que leur religion était *seule* vraie et bonne, voulurent forcer tout le monde à être catholique.

Ils avaient tort.

Les catholiques ont le droit de croire que le *catholicisme* est seul vrai ; mais les protestants ont aussi le droit de croire que la religion

protestante est seule vraie, et les catholiques ne peuvent pas leur *démontrer scientifiquement* qu'ils ont tort, puisque les choses de la religion sont *inconnaissables*.

Avec de telles prémisses, on peut aller loin. Et M. Bayet n'y manque pas. Devant l'égale respectabilité des religions, il se sent en veine de tolérance. Voyez plutôt sa vingt-sixième leçon :

Nous avons le devoir de laisser les autres hommes libres de croire ce qu'ils veulent... En Espagne, jadis, les catholiques ont égorgé et torturé plus de quatre-vingt mille hommes, uniquement parce que ces hommes n'étaient pas catholiques...

Suit tout un choix de lectures : *l'Intolérance sous Louis XIV*, *les Conséquences de l'intolérance*, d'après Michelet, Voltaire et Ch.-V. Langlois, où le catholicisme est nettement taxé d'intolérance et de cruauté.

En tête de la vingt-septième leçon, l'auteur reprend son aphorisme :

Chacun de nous a le droit d'avoir une religion ou de ne pas en avoir. Chacun de nous a le droit d'honorer Dieu ou de croire que Dieu n'existe pas.

Cette courte analyse dénote l'esprit du cours de morale de M. Bayet. Sur d'autres questions, il formule candidement des énormités.

Il a sans doute raison d'enseigner que l'enfant doit respecter l'instituteur et l'aimer. Mais n'y a-t-il pas excès à ajouter : « Il n'y a pas pour un enfant de faute plus grave que de se conduire mal avec son instituteur » ?

Après une excellente page sur le mensonge, M. Bayet semble se raviser et regretter son impartialité en ajoutant, à titre d'exemple, « un dialogue entre un Père jésuite et un honnête homme », dialogue inspiré par l'auteur des *Provinciales*, ces belles menteuses.

Et pour que l'enfant ait, désormais, de ce jésuite, une idée bien expressive, un croquis lui représente une sorte de moine en robe courte, recroquevillé, suppliant et insidieux, d'expression béate et fausse, en regard d'un homme à la démarche noble et franche, à l'attitude dégagée, au regard lim-

pide. L'enfant sait désormais à quoi s'en tenir sur le jésuite. A son tour, le lazariste a son portrait : l'image est différente; elle est aussi sympathique.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce petit livre. Nous en tirerons peut-être un jour d'autres enseignements sur l'esprit des manuels scolaires, — esprit commun à beaucoup, il est aisé de nous en convaincre. La théorie de l'inconnaissable, notamment, devient à la mode. Elle ménage un tel succès d'estime aux religions en leur déniant toute valeur rationnelle et scientifique, et cela si gravement, avec des apparences si suaves ! Écoutez ce que disent, en leur *Cours de morale*, MM. Charton et Delage :

L'existence de Dieu, de l'âme, de la vie future, ne peut pas être établie scientifiquement, elle est du domaine de l'inconnaissable.

Cependant, le désir d'expliquer l'origine et l'existence des êtres a conduit certains hommes très sincères, très respectables, à affirmer l'existence de Dieu, de l'âme, de la vie future. D'autres hommes, non moins sincères et non moins respectables, mais qui ne tiennent pour vrai que ce qui est scientifiquement établi, doutent de cette existence ou la nient.

Édifiez-vous encore à cette citation de M. et Mme Dès (*Éducation morale et civique*) :

Il faut distinguer les choses connaissables que l'on peut étudier et démontrer scientifiquement, des choses inconnaissables qui sont l'objet des croyances religieuses, et que la science ne peut démontrer.

On n'est pas libre de croire ou de ne pas croire à une vérité scientifique; mais on est libre d'admettre ou de rejeter une croyance religieuse, et on a le devoir de respecter ces croyances chez autrui. Cela s'appelle être tolérant.

EXEMPLE

Intolérance. — Au nom du Dieu des chrétiens, on a persécuté les païens, on a massacré les Albigeois, etc.

Au nom de ce même Dieu, on nous menace aujourd'hui de châtiments terribles et sans fin.

Au nom d'Allah, les musulmans ont promené le feu et la lance en Afrique, en Europe, en Asie.

Pensée : La raison humaine triomphera du fanatisme des religions.

Devoir. — *Sujet* : Un honnête homme.

Canevas. — M. Jean est un homme juste... bon... modèle de toutes les vertus... il fuit le vice, il n'est ni catholique, ni protestant, ni juif, etc. C'est un homme vertueux, cela suffit.

Conclusion : Je suivrai son exemple.

De la théorie de l'inconnaissable à la négation pure et simple, il n'y a qu'un pas. Le voilà franchi par le F∴ Dufrenne, comme le témoigne cet extrait du *Cours de pédagogie* :

L'âme n'existant pas, la crainte de la mort disparaît. Il n'y a plus d'au-delà, de peines et de punitions supra-terrestres. L'homme est une forme passagère de la matière; l'âme n'a pas à errer dans une vie future. Le matérialisme fait renaître le calme dans les cerveaux troublés. C'est aussi la fierté. L'homme peut relever joyeusement la tête. Il n'a plus à se considérer comme un ange déchu.

Aucun manuel, si modeste soit-il, n'échappe à l'épuration laïque ni à l'infiltration irréligieuse. Ouvrons la Grammaire de Larive et Fleury. Éditions parues jusques et y compris 1902; exemples relevés aux pages 7, 8 et 9 :

Dieu est grand; Dieu est miséricordieux; Dieu est miséricordieux envers les pécheurs; l'homme s'agite, Dieu le mène.

Éditions postérieures à 1902. Ces exemples sont remplacés aux mêmes pages 7, 8 et 9 par les suivants dans le même ordre :

Paris est grand; cette plaine est fertile; cette plaine est fertile en blé; l'éclair brille, le tonnerre gronde.

Page 22 : « Amour divin » se voit substituer « l'amour maternel ». Page 71, au lieu de : « Dieu qui a créé le monde », on lit : « La rivière qui coule dans la vallée. » Page 99, à la place de : « Dieu est », on trouve le mot de Descartes : « Je pense, donc je suis. » Page 129, au lieu de : « J'ai mon Dieu que je sers, tu sers le tien, Joas », nous trouvons : « Les cultivateurs se servent de la marne pour amender leurs champs. »

Les fêtes chrétiennes et les prières subissent toutes le même sort. Page 117 : « La fête de Pâques » se voit préférer « la Fête nationale ». Page 22 : « L'hymne de l'Assomption » fait place aux « hymnes du poète Santeuil ». Page 89, la délicieuse prière de Lamartine, « Prière de l'indigent » : « O toi, dont l'oreille s'incline au nid du pauvre passereau, au brin d'herbe de la colline... » cède le pas à : « l'Histoire du loup et du petit mouton. » A la page 129, on lisait autrefois : « Dieu dit à Adam : Si tu manges du fruit de l'arbre du bien et du mal, tu mourras »; maintenant, on trouve à la place : « De l'étude des armes et des ustensiles qu'on extrait chaque jour du sol, les savants concluent que l'homme vivait sur la terre bien avant l'époque du mammouth. » Enfin, pour terminer, page 130, anciennes éditions : « Si tu enfreins les commandements de Dieu, tu n'atteindras pas le but pour lequel tu es sur la

terre » ; nouvelles éditions, page 130 : « Si tu enfreins les lois de la nature, quant à l'hygiène, tu ne le feras jamais impunément. » Les lois de la nature ! Telles sont les seules que connaissent désormais les livres scolaires de Larive et Fleury.

D'autre part, l'on trouve dans un *Petit Livre de lecture* adopté dans les écoles :

Les superstitieux sont bien malheureux. Ma bonne grand'mère n'osait rien commencer un vendredi, ni le 13 du mois. Si elle avait oublié de faire une croix sur le pain avant de l'entamer ou de porter sur elle un sou percé, si elle entendait hurler un chien, croasser les corbeaux, elle s'attristait.

Comme l'auteur, nous n'approuvons pas les superstitions, mais pourquoi insinuer ainsi perfidement dans l'esprit de l'enfant qu'une pratique chrétienne et populaire est une superstition pareille à celle de porter un sou percé ? L'écolier rira du signe de la croix tracé au couteau sur le pain à entamer; la question n'est pas de savoir si cette croix est tracée à bon escient ou sans motif. L'enfant se sera moqué du signe de la croix, voilà tout ! C'est l'adroite et odieuse besogne de nos éducateurs actuels.

Et ceux-ci, naturellement, ont aussi trouvé dans l'histoire de France un admirable champ d'expériences.

Voici, par exemple, comment M. Calvet célèbre le réveil de l'esprit humain après le moyen âge :

Alors, dit-il, se produisit un magnifique développement des lettres et des arts, la Renaissance. En même temps, la foi des anciens temps disparaît, l'esprit de libre examen reprend ses droits, et une révolution religieuse, la Réforme, arrache la moitié de l'Europe au catholicisme... Les croyants eux-mêmes se mirent à discuter les prétentions d'une Église qui se disait infaillible et n'avait pas su réformer les mœurs de ses prêtres... Quand les progrès de l'intelligence eurent développé cet esprit de libre examen qui n'accepte que les choses conformes à la raison, on en vint à se demander si un corps corrompu et dont les scandales étaient manifestes avait qualité pour parler au nom de la religion.

Le même auteur dit ailleurs :

Le clergé alla même jusqu'à enseigner par ordre : « que l'empereur devait être adoré ».

Et à propos des croisades :

C'est la papauté qui a eu l'idée des croisades. Elle voyait dans une guerre sainte en Orient, le moyen de montrer sa force et de servir ainsi ses prétentions à la domination du monde.

M. Aulard, dans son *Histoire de France* à l'usage des enfants, éditée chez Éd. Cornély, à Paris, nous dit, à propos du procès et de la mort de Jeanne d'Arc :

Jeanne d'Arc fut livrée par les Bourguignons aux Anglais, qui, voulant la faire périr comme criminelle, mais n'osant pas se charger de ce qu'il y avait d'odieux dans cette condamnation, la firent juger par un tribunal ecclésiastique français. Ce tribunal n'était autre que l'Inquisition.

Tels sont les faits, tel est trop souvent le bilan de l'école laïque. C'est à cela qu'aboutit la neutralité. L'évolution était à prévoir, car elle était dans le plan de la puissance occulte qui dirige la politique de la France ; depuis longtemps, la franc-maçonnerie a marqué les étapes de la neutralité ; elle a fixé le but, la matérialisation complète de l'enseignement jointe au monopole ; elle pervertira dès lors sans conteste l'esprit et le cœur des enfants.

Il serait intéressant, il serait malheureusement trop long de suivre en détail les étapes successives de la tactique maçonnique. Quelques jalons méritent plus spécialement d'être relevés. Nous en trouvons un bien caractéristique ; il est relatif au *Cours de morale* de M. Bayet :

Une décision des chefs de la maçonnerie, en date du 30 mars 1904, dit en effet : « Il suffit de citer au hasard les ouvrages récents de Hervé, Aulard, Bayet, pour montrer que des livres scolaires sont rédigés dans un esprit scientifique, rationaliste. » La décision ajoute que « la campagne de presse commencée par M. Albert Bayet dans *l'Action*, en faveur d'un enseignement rationnel et scientifique, est infiniment utile. Le Conseil de l'Ordre la secondera de son mieux. »

Au convent de 1902, un incident avait été soulevé. M. Bayet père, directeur de l'enseignement primaire, avait refusé d'autoriser dans les écoles le manuel de son propre fils. Le F.·. Debierre, rapporteur, se fit l'écho d'une protestation de la loge de Calais :

« La loge le *Réveil du Calaisis* a émis le vœu que les de-

voirs envers Dieu soient supprimés dans le programme de l'enseignement primaire. Ce sera, pour le dire en passant, une leçon au ministre de l'Instruction publique qui tolère au ministère un directeur de l'enseignement primaire qui vient d'anathématiser, en quelque sorte, un manuel de morale et d'éducation civique, qui est de M. Aulard et du propre fils de M. Bayet, parce que, dans ce manuel, le mot Dieu a été supprimé. »

Au convent de 1900, le F.·. Lecocq, rapporteur, fit admettre le vœu suivant, du groupe fraternel des membres de l'enseignement (professeurs et instituteurs F.·. M.·.) :

« Qu'une liste soit dressée, et adressée à toutes les loges, des livres classiques écrits par nos FF.·., et surtout remise aux membres de l'enseignement.

« Il importerait que des ouvrages de lecture, de récitation, de morale, d'instruction civique, de science, etc., même des livres de prix et des livres pour bibliothèques scolaires, fussent écrits dans l'esprit qui nous anime et répandus à profusion pour combattre les trop nombreux ouvrages à tendance cléricale dont nous sommes inondés. »

« Mes Frères..., dit-il, sur ce point-là, je crois que tout le monde sera unanime. Lorsque, par bonheur, nous avons un maçon dans l'administration, — et je connais quelques lycées où le censeur est maçon, — nous arrivons à faire passer des livres qui peuvent être un excellent agent de propagation de nos idées.

« Je prie le convent de prendre ce vœu en considération, de dire qu'une solution pratique lui sera donnée, c'est-à-dire qu'une liste sera dressée par les soins du Conseil de l'Ordre. »

Au convent de 1902, un vœu longuement motivé demandait que « la propagation des croyances religieuses, les plus grosses de risques (?) parmi les connaissances d'ordre hypothétique (!), soit rigoureusement exclue de l'enseignement ».

Parcourez le « plan maçonnique » de Michel le François : les comptes rendus de convents y abondent, exprimant tous, sous des formes diverses, la même aspiration, formulant et rythmant le même mot d'ordre : « Il faut laïciser l'enseigne-

ment, c'est-à-dire le rendre franchement irréligieux. C'est la mise en pratique outrée de la formule que le F.·. Jean Macé, en 1894, insérait dans son discours de Cahors : « Il faut que chaque jour qui s'éteint emporte avec lui les restes des croyances mortes. » Les disciples recueillent et dépassent la pensée du maître. Jean Macé lui-même n'est-il pas mis à l'index? Sa devise : « Tout pour la Patrie, par le livre et par l'épée », n'a-t-elle pas été proscrite ? En septembre 1904, au congrès d'Amiens, M. Buisson annonce que cette devise ne figure plus sur aucun document officiel de la Ligue.

*
* *

Certes, l'opinion publique est lente à s'émouvoir chez nous au sujet des questions religieuses. Malgré les avertissements des sages et des croyants, elle se montrait même disposée à tolérer l'école neutre telle que la loi l'avait promise et constituée, soit confiance dans les engagements officiels, soit indifférence et apathie. Mais ces derniers attentats contre l'âme des enfants, tant de paroles d'une haine violente et odieuse à l'égard de la religion ont éclairé et indigné tout ce qui est encore honnête en France. Les ligues des pères de famille sont nées de ces colères parce qu'elles devaient naître.

C'est à Saint-Rambert-en-Bugey, dans le département de l'Ain, sur l'inspiration de M. le curé de la paroisse, grâce au zèle de M. Bois, industriel à Caline, assisté de MM. le docteur Gros-Claude et Defrasse, d'Argis, que s'est organisée la première association, le 1er octobre 1905. L'article 2 des statuts en définissait l'objet : l'association a pour but de maintenir dans l'école le culte du patriotisme et des traditions nationales et d'y faire observer la neutralité religieuse. Notons l'article 13 : le président convoque obligatoirement le bureau ou le conseil pour l'examen de toute infraction commise dans l'une des écoles du canton.

La légalité des Associations de pères de famille est hors de conteste. Les articles 203 et 372 du Code civil consacrent le droit naturel d'éducation échu aux parents, droit qui fran-

chit légitimement et légalement l'enceinte de l'école. Ce droit des parents a été mis en lumière dans le procès Morizot, de Dijon.

Nous avons cité plus haut les paroles imputées à cet instituteur au cours de ses fonctions, dans l'école officielle de Viévigne (Côte-d'Or). M. Girodet, père de l'un des élèves, le cita devant le tribunal civil de Dijon en demandant 2000 francs de dommages-intérêts. Le tribunal, par jugement du 10 juin 1907, se déclare incompétent pour ce motif « que les propos allégués, en supposant qu'ils fussent établis par l'enquête sollicitée, échapperaient à l'appréciation de l'autorité judiciaire, comme ayant été tenus par Morizot dans l'exercice de ses fonctions d'instituteur et constituant des appréciations de choses et d'idées qui font l'objet de l'enseignement qu'il est chargé de donner ».

Malgré ce considérant, M. Girodet ne s'arrête pas ; il fait appel devant la cour de Dijon, qui, le 12 décembre 1907, déclare que le fait incriminé n'a pas un caractère professionnel, mais constitue un fait personnel, par conséquent qu'il ne relève pas de la compétence administrative mais de la compétence judiciaire. En conséquence, la cour infirme le jugement du tribunal et le déclare compétent. L'arrêt fait sensation. Le gouvernement et les sectaires s'en émeuvent. M. Briand déclare qu'il ne permettra pas aux Associations de pères de famille de « gêner les instituteurs et de les troubler dans l'exercice loyal de leur profession ». Il ajoute qu'il fera élever le conflit. De fait, le 6 mars 1908, le préfet de la Côte-d'Or prend un arrêté qui suspend la procédure engagée devant les juges d'appel.

Le tribunal des conflits est amené à se prononcer ; il donne tort au préfet :

« Considérant que de tels propos, en supposant qu'ils aient été tenus, ne sauraient être considérés comme se rattachant, à un titre quelconque, à l'enseignement que l'instituteur a mission de donner à ses élèves ;

« Considérant, dès lors, que le fait de les avoir tenus dans les circonstances ci-dessus spécifiées constituerait, s'il était établi, une faute personnelle à Morizot et se détachant de ses fonctions d'instituteur ;

« Considérant, d'autre part, que l'exercice éventuel de l'action disciplinaire par l'autorité universitaire ne saurait mettre obstacle à l'action du père de famille ;

« Que, par suite, en rejetant, dans les limites où elle l'a fait, le déclinatoire présenté par le préfet de la Côte-d'Or, et en ordonnant qu'il serait, en ce qui concerne les propos ci-dessus articulés, procédé à l'enquête prescrite par son arrêt du 12 décembre 1907, la cour de Dijon n'a pas méconnu les règles de sa compétence ;

« Décide :

« Article premier. — L'arrêté de conflit pris par le préfet du département de la Côte-d'Or, le 25 mars 1908, est annulé. »

La presse blocarde, les Amicales laïques, la Ligue de l'enseignement font immédiatement chorus contre l'arrêt du tribunal des conflits. La *Lanterne* écrit : « L'arrêt de Dijon met en péril l'école laïque. Au plus vite détruisons, par une loi, l'arrêt de Dijon. » De son côté, M. Dessoye, député de la Haute-Marne, président de la Ligue française de l'enseignement, s'adresse au gouvernement : « Prenez garde ! si la législation actuelle n'intervient pas, si elle ne règle pas ce redoutable problème de la responsabilité morale, comme déjà elle eût dû régler cet autre problème de la responsabilité matérielle, les adversaires de l'école laïque auront beau jeu. Demain, c'est vingt-cinq mille procès que nous devrons soutenir. »

M. Doumergue paraît ne point partager les appréhensions de M. Dessoye. Il en signale même le danger :

« Les attaques dont on parlait tout à l'heure ne me semblent pas à craindre. Ce qui est à craindre, c'est que chez nous-mêmes, au sein même de cette école, on ne veuille changer le vieil état d'esprit républicain qui animait l'école laïque lorsque nos prédécesseurs l'ont fondée. C'est cela que nous devons empêcher, c'est comme cela que nous ferons cesser les attaques et les résistances. »

Mais le ministre semble se raviser ; le 25 et le 30 juin, il dépose sur le bureau de la Chambre deux projets de loi[1] :

1. *Journal officiel*, Annexes, n° 1823, p. 540, et n° 1850, p. 629.

double attentat à la liberté. A la veille de leur discussion par les Chambres, il importe de les étudier en détail.

*
* *

L'exposé des motifs en indique clairement le but : il s'agit de mettre les parents dans l'impossibilité de s'opposer aux violations de la neutralité scolaire, il s'agit d'empêcher de nouvelles affaires Morizot. Et on imagine un système ingénieux de menaces et d'obstacles dont l'ensemble paralyse totalement l'activité des pères de famille : on les voue à l'amende et à la prison s'ils tentent de soustraire leur enfant à l'enseignement immoral, impie, du maître ou du livre officiel; une fois le mal commis, s'ils cherchent à en obtenir réparation, on dérobe à leur poursuite la personne de l'instituteur pour ne laisser devant eux que l'État, seul responsable.

Ce sont évidemment des mesures de circonstance. Et cette simple remarque suffit à éveiller la défiance des jurisconsultes sérieux, qui savent ce que valent d'ordinaire les lois rédigées en hâte, au lendemain d'un scandale, pour armer un parti contre le reste du pays ; elles portent l'empreinte de la haine qui les inspire; elles froissent les intérêts ou les droits de nombreux citoyens.

Les deux projets de M. Doumergue ne font malheureusement pas exception à la règle. Le principe même en est mauvais : ils violent les droits du père ; ils tendent à reconstituer au profit de l'athéisme officiel une religion d'État; et les détails de la réglementation qu'ils organisent ne sont en définitive que des raffinements de sectarisme.

PREMIER PROJET

A l'école publique et obligatoire, — à l'école neutre, — le maître met entre les mains de ses élèves des livres contraires à la foi, à la morale, au patriotisme, proscrits peut-être par l'autorité religieuse; lui-même leur donne oralement des leçons de même style. — Informés, les parents disent à leurs enfants : ne lisez pas ces livres; ne répétez pas les blasphèmes qu'on vous apprend. Ce père et cette mère sont passibles, aux termes du projet, des « peines prévues par

l'article 14 de la loi du 28 mars 1882 », c'est-à-dire des peines de police : amende de 1 à 15 francs, emprisonnement de un à cinq jours. Le livre ou le maître officiel sont les organes de l'État; leur doctrine est celle de l'État; par eux c'est l'État qui enseigne, et quand l'État a parlé, il faut obéir.

Eh bien! non, il n'y a pas qu'à obéir. Même quand l'État a prononcé, le père a son mot à dire : il le peut et il le doit. L'instituteur n'est pas l'autorité suprême devant qui s'incline nécessairement la puissance paternelle. Il est le délégué de l'État, soit; mais l'État n'a pas tout pouvoir; il est tenu de respecter un double sanctuaire : la conscience de l'individu et le foyer de la famille. Qu'est-ce en effet que l'État, sinon une association d'individus et de familles, groupés pour travailler d'un commun effort au bien de tous? Avant d'être citoyen, l'homme est d'abord homme, époux et père; c'est le vœu premier de la nature qu'il vive, qu'il se développe, puis communique la vie et assure le développement de ses enfants. Un jour, il s'est uni à ses semblables et tous d'accord ont fondé la cité. Était-ce pour mieux manquer à leurs obligations primordiales, pour renoncer à leur propre perfectionnement et se décharger des soins de la paternité?...

Qui donc oserait le prétendre? Le but que vise la société civile, sa fin, sa raison d'être, c'est le bien commun; non pas, évidemment, le bien d'un être abstrait, fictif, né du pacte social et qui planerait d'un vol métaphysique au-dessus des associés pour s'opposer à eux; mais le bien concret, réel, vivant, que chacun a le droit, peut-être le devoir, de se souhaiter à soi-même. L'État est fait pour permettre à ses membres le plein épanouissement de leur personnalité, pour garantir aux familles la paix qui conditionne leur évolution normale, pour maintenir l'ordre, subvenir aux besoins inassouvis sans lui, et mener à bien les entreprises qui dépassent la portée d'initiatives isolées. Dans la limite de ses fonctions et pour procurer à ses sujets les avantages qu'il leur doit, il jouit d'une autorité souveraine; mais au delà de ce champ il ne peut plus rien : rien en dehors de sa mission, rien surtout contre sa mission. La nature et l'étendue des biens sociaux qu'il doit procurer à ses adhérents, en déterminant les moyens auxquels il recourra, fixent du même coup les bornes

de sa compétence : s'il tente d'en sortir, son intervention devient illégitime et son commandement injuste. La défense du sol national est au premier rang de ses attributions, et ce service peut exiger que des combattants se dévouent jusqu'à la mort; l'État peut donc imposer à ses soldats de marcher contre l'ennemi et de risquer leur vie. Par leur naissance même, qui les incorpore à la société civile, par la loi de nature qui les fait enfants d'une patrie, ces hommes sont engagés à porter leur part des charges nationales. Ils reçoivent beaucoup de l'État : ils doivent lui donner quelque chose; ils doivent, dans la mesure du nécessaire ou de l'utile, le mettre à même d'accomplir sa tâche. Cette tâche est aujourd'hui de repousser un envahisseur, et le gouvernement ne peut y suffire qu'avec le concours actif, sanglant peut-être et héroïque, des hommes de vingt ans. Il les convoque et leur dit : Allez à la frontière, battez-vous et, s'il le faut, faites-vous tuer. Les conscrits partent, se battent, se font tuer : c'est bien. Le gouvernement a usé de son droit; eux ont fait leur devoir.

Mais s'ensuit-il que l'État puisse à son caprice jouer avec la vie ou les biens des citoyens? En aucune manière. Rien ne l'autorise à enlever arbitrairement la vie à un innocent, ni à priver l'ensemble de la nation de libertés naturelles. Il n'est ni le créateur ni le maître des droits individuels ou de famille; il n'en est que le gardien. Il restait dans son rôle, tout à l'heure, en envoyant des soldats à la mort pour sauver l'indépendance et l'intégrité des foyers; il en sortirait manifestement s'il prenait lui-même l'initiative de violer par ses fonctionnaires cette indépendance et cette intégrité : ce serait un abus de pouvoir; ce serait la tyrannie, aussi redoutable de la part d'une assemblée anonyme que de la part d'un César.

Ainsi l'entendaient bien les théoriciens du *Contrat social* qui ont fait la Révolution. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* se résume en une revendication solennelle des libertés de l'individu : à l'encontre de Dieu, et c'est ce qui la rend inacceptable aux consciences chrétiennes; mais aussi à l'encontre de tous les despotes, et elle n'est pour autant que l'écho de la grande tradition catholique.

Les premières constitutions ou chartes rédigées après 1789 contenaient explicitement l'indication des libertés individuelles reconnues et garanties à tous. Les plus récentes omettent cet exposé spéculatif : elles n'en continuent pas moins de supposer les mêmes principes; c'est l'âme même de notre vie administrative et politique. Waldeck-Rousseau fit grand bruit, en son temps, autour des droits « hors du commerce », dont la disposition échappe au titulaire. De cette idée, le persécuteur des religieux imagina d'étranges applications. En elle-même et sous son énoncé général, la thèse était juste : il y a pour la personne humaine certaines prérogatives inaliénables et imprescriptibles. Mais alors aucun pacte social n'en a valablement transféré le domaine à l'État; elles subsistent sacrées en face de toute autorité créée. Or en tête de ces droits inamissibles figurent certainement ceux dont l'exercice est un devoir, et tel est le droit du père à élever son enfant.

* * *

L'enfant est quelque chose de ses parents [1], et comme une étincelle détachée de leur vie.

Cette remarque élémentaire, qui fonde la morale familiale, n'exprime elle-même qu'un cas particulier d'une loi très générale. N'en soyons point surpris : les phénomènes si variés que constate l'expérience se fondent vite, à la réflexion, en une synthèse très simple, car le plan providentiel est d'une admirable unité, et Dieu s'est répété lui-même à toutes les octaves de la création.

Dans un organisme quelconque, quand une cellule fécondée est mûre pour se reproduire, elle se partage en deux, et l'être nouveau qu'est la cellule-fille n'est en définitive qu'un fragment séparé de la cellule-mère. Du haut en bas de la série animale et végétale, les phénomènes de reproduction se ramènent au même type : un peu de la substance des producteurs s'isole pour devenir autonome. Si l'être qui se multiplie est rudimentaire, pauvre d'organes et de fonctions,

1. *Aliquid patris.* Saint Thomas, IIa, IIæ, q. 10, a. 12.

tout se conclut rapidement : l'individu nouveau, dès qu'il est séparé, se suffit à lui-même, et rompt d'un seul coup toute dépendance vis-à-vis de ses auteurs. Mais quand la vie est plus complexe, la reproduction devient plus lente ; elle se fait successive. Le petit être qu'il s'agit de munir d'activités multiples ne les acquiert que peu à peu ; sa vie d'abord n'est qu'à moitié chez lui ; le reste est chez sa mère, qui continue de lui prêter les énergies dont il manque. Peu à peu, l'embryon évolue, différencie ses organes, les plie à de plus nombreux services. Enfin il vient au jour. Mais pour les espèces supérieures, à vie riche et intense, l'individualité n'est pas encore complète. Le petit chien incapable de se passer du lait maternel, la jeune hirondelle qui mourrait de faim et de froid sans les soins de son père et de sa mère, ne sont pas des êtres parfaits, indépendants. Dans la mesure même où la présence et le dévouement de leurs parents leur sont nécessaires, ils restent « quelque chose de leurs parents », et ceux-ci, en effet, par un instinct inné, les aiment comme une partie d'eux-mêmes.

Pour l'homme, c'est plus long encore. L'être à former est le chef-d'œuvre de la création ; il doit connaître et aimer, dominer la nature pour l'accommoder à ses usages, distinguer le bien du mal, connaître Dieu et tendre vers lui comme vers sa fin dernière ; c'est donc un candidat à la béatitude infinie qu'il s'agit de préparer. La tâche est magnifique ; il y faudra du temps. Pendant des années, l'enfant est impuissant aux œuvres proprement humaines : il ne sait ni se nourrir, ni se vêtir, ni se tourner vers Dieu qu'il doit pourtant atteindre. D'autres le font pour lui. La Providence a mis auprès de sa faiblesse deux corps et deux âmes qui peuvent ce que lui ne peut pas, et qu'un amour invincible force de suppléer à ses impuissances : sorti du sein qui le conçut, l'enfant reste pour ainsi dire dans le « sein spirituel[1] » qui couve sa jeune âme. Lentement, très lentement, sous l'incessante influence des secours, des leçons, des exemples de sa famille, sa personnalité s'achève. Quand les années auront passé, quand il sera capable, non seulement de vaincre dans

1. *Sub quodam spirituali utero.* Saint Thomas, *loc. cit.*

la lutte pour la vie, mais encore de faire son devoir et de marcher vers Dieu, alors seulement il sera pleinement lui-même, pleinement homme; en attendant, il reste plus ou moins « quelque chose de ses parents ». Ceux-ci ont droit sur lui comme sur un prolongement de leur être physique et moral : il est à eux, il est eux.

L'enfant, de son côté, a droit à la sollicitude de son père et de sa mère. C'est eux que la nature, c'est-à-dire Dieu, a placés près de son berceau pour entendre ses vagissements, en comprendre le sens, deviner les besoins que lui-même ignore, y répondre et les satisfaire. Il lui faut la tendresse d'une mère, ingénieuse, délicate, prompte aux alarmes, pour sauver sa frêle existence des dangers qui l'entourent; il lui faut la piété tout aimante de cette mère pour ouvrir sa jeune âme aux premiers rayons de la foi et de la charité divines; il lui faut la prévoyance, la fermeté d'un père, qui prépare son avenir et trempe son caractère. Seuls le père et la mère, se complétant l'un l'autre, réunissent assez de douceur et de force, d'intelligence et de patience, pour s'acquitter de la fonction éducatrice avec cette perfection qu'exigent la dignité humaine et l'intérêt social : il y faut trop de cœur pour que des étrangers y suffisent. Les parents n'ont donc pas la faculté d'abandonner leur tâche. Ils étaient libres, en ne s'associant pas pour l'œuvre conjugale, de ne pas devenir père et mère; il ne dépend pas d'eux de l'être autrement que ne l'a voulu la Providence. La nature humaine qu'ils ont communiquée au fruit de leur amour réclame une culture qu'ils ne peuvent lui refuser. Avec la vie, l'enfant reçoit le droit de vivre, de développer les ressources cachées au fond de son petit être. L'âme qui sommeille en lui a le droit d'être éveillée, le droit d'être acheminée vers le Dieu qui la rendra heureuse; et puisque ce travail requiert la collaboration des parents, ceux-ci sont obligés d'y donner leur dévouement. Par ses faiblesses mêmes et ses insuffisances, l'enfant crie à ses auteurs de finir leur ouvrage : ils ont commencé l'homme en lui, qu'ils l'achèvent! Par eux, il a reçu la tendance à grandir, le besoin latent d'être heureux et heureux pour toujours, à eux donc d'aider cette tendance et de pourvoir à ce besoin. S'en désintéresser serait trahison de leur part; ce serait se dérober à

une exigence qu'ils ont fait éclore ; ce serait frustrer les vastes espoirs conçus par Dieu lui-même et dont il leur confie la réalisation.

Qu'on ne dise donc pas que l'éducation doit se faire « areligieuse », ne former l'enfant à aucune croyance, et qu'en matière de foi les parents sont allés jusqu'au bout de leur tâche quand ils ont mis leur fils à même de choisir, une fois homme, son *credo* en connaissance de cause. Non, leur rôle ne finit pas là : tenus de s'orienter vers Dieu par la voie que leur montre leur conscience, ils sont obligés de mettre sur le même chemin ce quelque chose d'eux-mêmes qu'est leur enfant. Sans doute, ils ne peuvent pas le forcer d'adhérer intérieurement à des dogmes que désavouerait sa raison, mais ils doivent le préparer à la foi et à la pratique religieuses qu'ils regardent comme nécessaires, car cette foi et cette pratique supposent, en général, pour dominer l'âme dans son fond, une habitude et une éducation.

Ainsi l'éducation intégrale, physique, intellectuelle, morale, religieuse, est pour les parents un droit, un devoir, et cela résulte de l'essence même des choses : les attributs moraux de la paternité en suivent les conditions physiques. L'État est tenu de respecter les uns comme il subit les autres. M. Doumergue, qui ne peut pas empêcher les pères d'être pères, ne peut pas davantage leur interdire d'être et de rester les éducateurs de leurs enfants.

Si donc l'État se mêle d'éducation, ce ne peut être qu'à côté du père, avec le père, comme son délégué ou son suppléant, pour lui permettre de vaquer à d'autres travaux, pour lui prêter le concours d'un maître plus instruit, peut-être pour remédier à son insouciance lorsqu'il n'exerce pas son droit et néglige son devoir. Mais le droit, le devoir restent intacts. Même quand l'enfant est à l'école, le père peut et doit demeurer éducateur, en contrôlant l'œuvre de l'instituteur, en la complétant si elle est insuffisante, en l'arrêtant si elle est mauvaise.

L'instituteur prescrit des livres malsains à ses élèves? Le père qui a le droit, sinon le devoir, de ne jamais lire personnellement de tels écrits, a le droit et le devoir d'exiger que son enfant, cet autre lui-même dont il répond devant Dieu,

ne soit pas contraint de les lire ; il peut lui défendre de les ouvrir comme il se le défendrait à lui-même ; il en a l'obligation, d'autant plus stricte que cette âme naïve est plus sensible aux impressions troublantes.

L'instituteur développe en classe des doctrines scandaleuses? Il nie la Providence, calomnie l'Église, justifie l'immoralité, falsifie l'histoire et outrage la patrie ? Le père a le droit de ne pas subir cet enseignement en la personne de son enfant, qui ne se distingue pas encore totalement de la sienne ; il a le devoir d'empêcher cette déformation d'un esprit et d'une volonté qui relèvent de lui.

De quelque côté que nous envisagions le problème, une solution identique s'impose. Droit du père sur ce quelque chose de lui qu'est l'enfant, droit de l'enfant, exercé par le père, à être respecté, tout justifie la conduite des parents qui soustraient leurs enfants à un enseignement condamné par leur conscience.

* * *

Après ce rappel des vrais principes, il n'est que trop facile d'apprécier les idées et les projets de M. Doumergue.

Il est ... impossible, dit l'exposé des motifs, d'admettre qu'il appartienne à des particuliers de mettre en interdit une partie des enseignements qui se donnent à l'école. Le programme qui a fixé ces matières les énumère à l'article 1er de la loi du 28 mars 1882 qui a rendu l'instruction obligatoire. Elles participent au caractère d'obligation de cette loi et constituent un tout indivisible dont il n'est permis ni à la fantaisie de l'instituteur ni à celle des familles de rien distraire.

C'est faux, Monsieur le ministre. Le père reste toujours juge et maître de l'éducation donnée à son fils, et quand on empoisonne le corps ou l'âme de ce fils, il ne sort jamais de son rôle en s'y opposant.

Les peines prévues par l'article 14 de la loi du 28 mars 1882, porte le projet, seront appliquées au père ou au tuteur ou à la personne responsable qui sera convaincue d'avoir empêché l'enfant inscrit à une école publique d'y recevoir l'enseignement sur tout ou partie des matières déclarées obligatoires en vertu de l'article 1er de ladite loi ou de faire usage en classe de livres régulièrement inscrits sur la liste départementale.

C'est injuste, Monsieur le ministre. En fait d'éducation, le droit du père prime celui de l'État; ce que la loi déclare « obligatoire » peut être proscrit par une conscience paternelle.

Mais tolérer cette intervention des familles, c'est, dites-vous, rendre impossible tout enseignement public.

Il plaît aujourd'hui à un groupement de citoyens de proscrire l'histoire et l'instruction civique, demain il plaira à un autre de frapper d'interdit la géographie, le calcul ou la grammaire. L'enseignement de chaque école variera au gré du caprice ou des préférences de chacun. Dès lors, il n'y aura plus ni école ni enseignement publics.

Vous vous trompez, Monsieur le ministre; les faits donnent tort à vos appréhensions. Voici plus de vingt-cinq ans que la loi de l'enseignement obligatoire est promulguée et appliquée : nous avons encore des écoles et un enseignement publics. Les parents n'ont pas frappé d'interdit la géographie, le calcul ou la grammaire; ils ne le feront pas tant qu'ils n'en auront pas de motifs, et ils manqueront de motifs tant que l'enseignement de ces sciences restera ce qu'il doit être, inoffensif pour la foi et les mœurs. Ce ne sont que les violations de la neutralité qui exposent vos classes aux interventions dont vous vous plaignez.

Et puis, le désir de protéger contre une grève problématique des enseignements strictement neutres ne vous donne pas le droit d'immuniser tous les autres. Sous prétexte qu'on n'aura jamais de bonne raison de protester contre une leçon ou un précis d'arithmétique, vous ne pouvez pas prohiber toute protestation contre une leçon ou un précis quelconque. Votre zèle pour les matières moralement indifférentes vous autoriserait tout au plus à créer en faveur de ces disciplines atones un statut privilégié. Mais votre projet ne distingue pas, et pratiquement la distinction est impossible; car dans des leçons en apparence purement scientifiques, il n'est que trop facile à un maître imbu de préjugés de glisser des insinuations tendancieuses. Les exemples d'une grammaire française se changent en aphorismes impies ; la géographie s'accompagne de développements soi-disant géologiques, en réalité systématiquement évolutionnistes; l'histoire naturelle prend le ton d'une profession de foi matérialiste.

J'avoue que les mathématiques semblent incontaminables, rebelles à tout microbe d'athéisme ou d'immoralité. Demanderez-vous à la Chambre des pénalités contre un boycottage éventuel du calcul ou de la géométrie ? En vérité, vous avez trop d'esprit pour courir cette aventure ridicule. Ce qui menace l'enseignement des mathématiques, ce n'est pas l'hostilité des parents, c'est la paresse des enfants. On s'ingéniait jadis à la corriger par le système des petites punitions scolaires : pensums, retenues et le reste. Ce régime du vieux temps est en train de passer de mode, et l'Université moderne le trouve attentatoire à la liberté des enfants. Il est étrange qu'elle songe à le remplacer par l'amende ou la prison infligées aux parents.

Mais les parents sont quelquefois au-dessous de leur tâche : quelques-uns négligent leurs devoirs, abusent de leur autorité. Ne convient-il pas alors que l'État intervienne, pour prévenir ces désordres, si c'est possible, ou, en tout cas, pour les réprimer et les réparer ?

Oui, ce n'est que trop vrai : il y a des parents indignes. En ces tristes circonstances, l'État peut s'immiscer dans la famille et substituer au pouvoir paternel, tombé en des mains défaillantes ou coupables, sa propre autorité, mieux éclairée et plus honnête; mais à deux conditions sans lesquelles l'entrée en scène des fonctionnaires serait injustifiable :

1° Que le bien omis ou empêché par les parents soit au nombre de ceux dont l'État a la garde. Si largement que l'on comprenne les attributions du gouvernement civil, on reconnaîtra pourtant qu'elles ont des limites, hors desquelles, nous l'avons vu, les pouvoirs publics demeurent incompétents.

2° Que de la part des parents l'abus soit certain; il ne suffirait pas qu'il fût simplement probable. Car le père et la mère *possèdent* la fonction éducatrice; ils en exercent légitimement les prérogatives jusqu'à preuve contraire; on ne peut les évincer de cette situation qu'en démontrant qu'ils ont démérité. Tant qu'on n'invoque contre eux que des probabilités, des vraisemblances et des peut-être, ils continuent d'occuper une position dont on n'a pas encore réussi à les déloger.

Comment donc les punir pour l'exercice d'un droit que la nature leur a donné et que rien ne leur a enlevé? En définitive, quand le projet gouvernemental frappe le père qui repousse pour son fils les programmes officiels, quand il restreint dans une hypothèse donnée le contrôle éducateur de ce père, c'est une déchéance partielle de la puissance paternelle qu'il prononce. Mais une pareille déchéance est une peine; une peine ne se prononce que contre un délit avéré.

Et puis, nous le demandons : l'État laïque s'arroge ici une mission dogmatique. Mais où ses titres à la revendiquer? A-t-il reçu du ciel quelque révélation, ou se pose-t-il en interprète souverain et inerrant de la raison humaine? Les protestants du seizième siècle s'insurgèrent contre l'Église catholique au nom de la raison et du libre examen : le chrétien devait prendre la Bible, la lire, et la comprendre à sa guise. Bientôt, chaque prince réformé eut son formulaire doctrinal qu'il imposait à son peuple *manu militari*; le libre examen du prince devenait la norme inflexible, courbant comme sous une verge de fer le libre examen des fidèles : *Cujus regio ejus religio*... Les philosophes du dix-huitième siècle, pères de la Révolution, étendirent aux fondements mêmes du christianisme le principe du libre examen; ils proclamèrent l'indépendance souveraine de la raison, la liberté pour tous de parler, de penser, et d'écrire... Leurs fils veulent substituer, comme règle suprême de la pensée, à la raison de chaque individu, la raison de l'inspecteur d'académie, du directeur de l'enseignement primaire, la raison du petit groupe universitaire qui rédige les manuels et combine les programmes, la raison officielle et anonyme qui a fixé le cercle « de ces connaissances indispensables à la préparation et à la formation du citoyen et constituant le viatique intellectuel nécessaire à la mise en valeur de la personne humaine[1] ». Ce serait décréter une doctrine d'État, une religion d'État.

Nous autres catholiques, nous ne reconnaissons que deux autorités pour décider authentiquement du vrai : la raison personnelle qui juge en chacun de nous, et l'Église assistée par Dieu. Vous voulez en créer une troisième, l'État dogma-

1. Exposé des motifs du projet.

tisant. Nous nous rappelons alors qu'aux premiers jours de votre lutte contre la foi vous promettiez à grands cris l'émancipation des consciences. Eh bien ! nous la réclamons, cette émancipation si bruyamment annoncée; laissez nos consciences libres : libre la conscience du père, qui se sent tenu de protéger son enfant contre l'immoralité et l'irréligion ; libre la conscience de l'enfant, qui, imparfaite, inachevée, repose encore sur l'âme paternelle pour y boire goutte à goutte, avec la science du devoir, la force de résister à toutes les corruptions.

*
* *

Inacceptable dans ses grandes lignes pour le philosophe et le croyant, le projet n'est guère plus satisfaisant dans le détail, au point de vue juridique et pratique.

D'abord un oubli et une inconséquence : ces livres et ces programmes, que parents et enfants sont tenus de subir, ont été choisis et arrêtés sans qu'on ait consulté les intéressés. Si un père croit avoir lieu de blâmer un programme, il n'a le droit que de se taire; si c'est un livre qui lui paraît dangereux, il a faculté « de saisir les autorités compétentes et même le ministre de l'instruction publique qui, après avis de la section permanente, peut interdire dans les écoles publiques tout ouvrage contraire à la moralité, à la constitution et aux lois[1] ». Et cette lente procédure est sa seule ressource. Ne serait-il pas décent d'appeler les chefs de famille à donner au moins leur avis sur les programmes et les manuels de classe, avant de punir comme une contravention leur refus de les recevoir ?

L'organe du ministère public auprès du juge de simple police compétent en la matière, c'est le maire ou le commissaire de police : à eux revient la charge, d'après le droit commun, de saisir le magistrat et de mettre en mouvement l'action publique. Par une exception renouvelée de la loi de 1882, le projet leur substitue, dans l'hypothèse qu'il prévoit, l'inspecteur primaire. Craint-on que le commissaire de police, que le maire surtout, ne se montrent trop complaisants pour

1. Exposé des motifs.

les honnêtes gens qui se seraient permis de tenir en quarantaine un instituteur mal vu dans la commune? Espère-t-on d'un fonctionnaire universitaire, qui a pris part au choix des livres en cause, une vigilance plus active et plus docile aux directions parties du ministère?...

Sont déclarés punissables, non seulement les parents ayant entravé l'enseignement public, mais encore toute personne qui aurait provoqué à cette infraction. La mesure est sévère. En thèse générale, la provocation n'est poursuivie que si elle réunit les conditions spéciales qui en font une complicité aux termes des articles 59 et 60 du Code pénal. Le projet n'hésite pas à la condamner à part et pour elle-même, comme un délit distinct. Chose plus grave, il laisse dans le vague les conditions de cette nouvelle infraction. On s'en rendra coupable « soit en prononçant un discours, soit en affichant ou distribuant un écrit... ». Quand donc aura-t-on « prononcé un discours » dont le juge puisse connaître? Faudra-t-il une harangue publique? Suffira-t-il d'une brève explication en réunion privée? Le président d'une association de pères de famille expose en petit comité que l'instituteur passe les bornes des convenances et qu'il est temps de soustraire les enfants à son influence. S'est-il rendu coupable d'un « discours » provocateur qui l'expose à des poursuites? Le projet ne le dit pas ; et si M. le ministre entend, comme nous le pensons, respecter la liberté des réunions privées, s'il ne veut pas que ses inspecteurs primaires aillent écouter aux portes les propos échangés dans l'intimité, il ferait bien de s'exprimer plus clairement et de prévenir par une meilleure rédaction les interprétations abusives de fonctionnaires trop zélés.

La loi du 28 mars 1882, tout en rendant l'enseignement obligatoire, observait encore certaines règles de discrétion, et graduait prudemment les sanctions qui appuient son texte. Lorsqu'un enfant se sera absenté de l'école quatre fois en un mois sans excuse légitime, le père recevra d'abord un avertissement (art. 12); en cas de récidive, dans les douze mois, le nom de ce père, avec le fait relevé contre lui, sera affiché à la porte de la mairie (art. 13); ce n'est qu'une troisième récidive qui l'amènera devant le tribunal de simple police pour s'entendre condamner à l'amende ou à l'empri-

sonnement (art. 14). Le projet actuel, à en juger par l'exposé des motifs [1], semblerait n'être qu'une application de la loi de 1882, une extension de ses termes, conforme à son esprit, pour atteindre un nouveau moyen d'éluder l'obligation scolaire. On s'attendrait donc à y lire un rappel des trois pénalités de la loi primitive, un renvoi aux trois articles 12, 13, 14. Le projet pourtant ne se réfère qu'au troisième article, le plus grave, celui qui édicte les peines de police. Ainsi ni monition ni affichage; du premier coup, la comparution devant le juge de paix. En 1882, soustraire directement l'enfant à l'enseignement, le retenir hors de l'école, ne devenait contravention proprement dite qu'à la troisième récidive. En 1908, le soustraire indirectement à cet enseignement, lui prescrire une attitude passive en classe, entraînerait d'emblée, au gré de M. Doumergue, l'amende et la prison. Le temps marche, les idées sectaires avancent. Si nous nous laissions faire, chaque étape de la législation marquerait un recul de nos libertés.

H. AUFFRAY et G. DESBUQUOIS.

(*A suivre.*)

1. « ... De telles entreprises ont pour objet d'infliger à la loi sur l'obligation un échec partiel dont l'État ne saurait se rendre complice et qu'il est de son devoir de réprimer. »

LES FÊTES DU TROISIÈME CENTENAIRE DE LA FONDATION DE QUÉBEC

RÉCIT D'UN TÉMOIN

Québec a voulu fêter son troisième centenaire en se donnant l'illusion de revivre les jours de sa fondation; elle l'a fait d'une manière originale. Il paraît que les villes comme les hommes aiment à jeter les yeux sur leur enfance, à rapprocher le présent du passé pour mesurer le chemin parcouru, et admirer la transformation des choses et des gens.

Reportons-nous en l'année 1535.

Des bords du golfe, qui s'appellera bientôt le Saint-Laurent, jusqu'aux rives de l'océan Pacifique, ce n'est encore qu'une vaste étendue de forêts vierges, coupée de grands lacs, de larges fleuves, ici et là tombant en cascades géantes. Hurlements des fauves, cris des Peaux-Rouges qui chassent, danses au goût étrange, dont, en certains jours, autour de leurs cabanes sordides, les sauvages marquent le rythme en chantant : c'est tout ce qui trouble le silence où s'endort la plaine sans fin.

Un soir d'automne, sur les bords du grand fleuve, les Peaux-Rouges voient à l'horizon apparaître trois navires, dont les voiles gonflées, les mâts fièrement dressés vers le ciel contrastent avec les canots d'écorce qu'ils ont vus jusque-là sillonner leurs flots. Les hommes qui débarquent — leur teint pâle le dit — n'appartiennent pas à la race des Indiens; d'où frayeur de nos sauvages qui, par la fuite, vont chercher un abri dans la forêt.

Pas tous cependant. Devant l'attitude bienveillante des nouveaux venus, quelques-uns se rassurent et soupçonnent même dans les étrangers habileté et science. Un vieil Indien paralysé est apporté sur une peau de daim, et la tribu supplie le chef des visages pâles de vouloir bien le guérir.

Jacques Cartier — car c'est à lui que s'adresse la prière — se penche vers l'infirme, le soulève dans ses bras et, d'après la tradition, lui rend la santé.

Puis au nom du Christ, au nom du roi de France, il prend possession de la terre où il vient d'aborder. On lit solennellement la première page de l'Évangile de saint Jean, qui rappelle la venue du Verbe dans son propre héritage; une croix, haute de 35 pieds, est enfoncée dans le sol; et au sommet de la croix, sur un écusson aux armes de France, on fixe l'inscription : *Franciscus primus*, *Dei gratia Francorum rex*, *regnat*. Jacques se met à genoux et demande à Dieu de prendre ces peuplades sous sa garde, jusqu'à ce qu'il ait rendu compte de sa mission au roi de France et pu revenir avec des missionnaires.

Quelques Peaux-Rouges, dont le chef Donnaconna, montent sur les vaisseaux, et de nouveau les visages pâles font voile vers la patrie[1].

La suite de l'histoire est connue. Les guerres de religion au seizième siècle, en absorbant l'attention de la France, l'empêchèrent de s'intéresser à ces rivages dont la découverte avait réjoui si fort le cœur de François Ier. Bon nombre de commerçants trouvèrent leur avantage dans le monopole du trafic des pelleteries; mais jusqu'au début du dix-septième siècle, il ne fut fait sur cette terre aucun établissement sérieux.

Le 6 juillet 1608, un navigateur non moins hardi, Samuel Champlain, natif de Brouage en Saintonge, vint à son tour jeter l'ancre sur cette côte, où, soixante ans auparavant, Cartier avait planté la croix. C'était un fondateur, un père; il venait donner le jour à la Nouvelle-France, mais au prix de quelles souffrances !

1. C'est à la bourgade d'Hochelaga, à 60 lieues plus haut que l'endroit ici supposé, que Jacques Cartier guérit l'Indien infirme (19 octobre 1535). C'est à la bourgade de Stadaconé (la future Québec) qu'il planta la croix commémorative de la prise de possession du Canada (3 mai 1536). Mais je résume ici le premier *spectacle historique* de M. Frank Lascelles. Quoique ces sortes de représentations supportent beaucoup moins qu'un drame littéraire la juxtaposition en un seul lieu et dans un certain espace de temps d'événements et de personnages éloignés les uns des autres, on ne peut toutefois leur interdire entièrement cette synthèse, du moment que la substance des faits est parfaitement historique.

Ses compagnons, peu à peu, tombent autour de lui. Ils étaient vingt-huit à l'arrivée; le scorbut, les rigueurs du climat lui en ont bientôt enlevé les deux tiers.

A l'œuvre quand même! Sur les bords du fleuve s'élève rapidement une habitation fortifiée; sur les hauteurs du cap, un château fort. La hache s'attaque à la forêt; la charrue ouvre la terre où, pour la première fois, aux beaux jours de l'été, la faucille viendra cueillir les gerbes d'or.

Ce sont là les premiers jours du second royaume de France : modestes, très modestes. Québec le sait. Si, en l'an de grâce 1908, elle a voulu par des fêtes en raviver le souvenir, c'est pour dire au monde l'admirable providence dont, depuis trois cents ans, Dieu n'a cessé d'envelopper l'œuvre de Champlain.

Comment à l'humble habitation du marin saintongeois a succédé une ville de quatre-vingt mille âmes, riche des derniers progrès de la civilisation; comment la petite bourgade de Stadaconé est devenue la capitale d'une province française d'un million six cent mille âmes, faisant elle-même partie d'une confédération de six millions d'habitants, répandus sur un territoire presque aussi vaste que l'Europe; comment en dépit des guerres longues et meurtrières, en dépit de l'abandon de la mère-patrie et du changement d'allégeance, une poignée de colons s'est multipliée, tout en restant fidèle et profondément attachée à la France; comment, après les tâtonnements et les luttes stériles du passé, la liberté conquise, cette nation qui ne compte que trois cents ans, s'apprête par ses progrès à étonner le vingtième siècle, sans laisser s'abaisser l'idéal rêvé par les fondateurs, sans s'écarter de la ligne par eux tracée, sans oublier leur langue, sans rien perdre de leur foi : voilà ce que la Nouvelle-France s'est senti au cœur le besoin de raconter dans ces fêtes, aux foules qu'elle a conviées sur les bords du Saint-Laurent. Québec a voulu mettre en lumière ce qu'un journal de Lyon appelait très heureusement le *miracle canadien*.

La cité de Champlain ne négligea rien pour les préparatifs[1]. Dans la crainte d'être débordée par l'affluence des étrangers, elle voulut dilater son enceinte : huit cents tentes,

1. Les fêtes auront coûté près de 400 000 dollars (2 millions de francs). Le Parlement en avait voté 300 000.

dressées en dehors des murs sur un des points les plus pittoresques du pays, présentèrent une ville de toile — *the tented city* — prête à recevoir ceux que ne pourrait abriter la ville de pierres et de briques.

Tentures, guirlandes, arcs de triomphe, trophées de drapeaux de toutes les nations enveloppant d'une garde d'honneur notre drapeau aux trois couleurs, inscriptions dans les rues et sur les monuments, rappelant les lieux historiques, et le souvenir qui s'y rattache : c'est le langage par lequel Québec, la ville qui a pour devise *Je me souviens*, a dit et chanté l'épopée canadienne.

8 000 dollars — 40 000 francs — furent consacrés à la construction exacte du vaisseau de Champlain — le *Don-de-Dieu* — d'après les dimensions laissées par le navigateur ; on avait même rebâti l'*abitation* fortifiée qui, sur le rivage, fut son premier abri.

En face du palais législatif, un temple grec fort gracieux — le temple du souvenir — arrondissait son dôme au-dessus du buste du fondateur. De l'autre côté, on arrivait au palais en longeant une double rangée de pyramides, où s'étalaient sur des écussons, au milieu des fleurs et des drapeaux, les armes des principales villes d'où partirent les premiers explorateurs, les noms des principaux personnages qui furent mêlés à la laborieuse création de la Nouvelle-France : Dieppe, Rennes, Saint-Malo, Honfleur, Saintes, Brouage ; Pontgravé, Decain, de Chastes, Montmorency, Sully, Cadillac, Richelieu. Les décorations du Palais législatif, très remarquées, étaient l'œuvre de M. Eugène Taché, député, ministre des terres et forêts.

Monuments de bois ou de pierres, tablettes et inscriptions, ce n'était pas assez pour restituer le passé. Québec voulut rendre la vie à ses héros ; d'où les *Pageants*, tableaux historiques, où figurèrent près de quatre mille personnages.

Dès les premiers jours de juillet, les répétitions en costumes étaient menées avec vigueur ; à chaque pas, dans la rue, on se croisait avec des rois, des princes, grands seigneurs, grandes dames des cours de François I[er], de Henri IV, de Louis XIV. La fleur de la chevalerie et de la galanterie du dix-septième siècle revivait en jouvenceaux et jouvencelles

du vingtième. Chausses bouffantes et enrubannées; pourpoints de velours, perruques aux longs cheveux flottants et grands feutres retroussés, longues robes traînantes : l'illusion était facile, et pour peu que l'imagination s'y prêtât, on se serait cru transporté dans les galeries du Louvre ou sous les ombrages du parc de Versailles.

On rencontrait également des Iroquois, aussi vrais que possible, venus de Caughnawaga et autres réserves indiennes. Ces robustes gaillards, au teint basané, hauts de taille, bien cambrés, larges de torse, n'avaient guère à forcer leur talent naturel pour prendre l'air terrible. Plus d'un de leurs chefs avait sa légende, qu'à son passage dans les rues, on chuchotait tout bas, en s'écartant. Tel le colosse, surnommé *American horse* — le cheval américain, — qui avait fait son tour d'Europe, ensorcelé une brave fille de Hollande pour l'épouser à Londres, et emmené sa conquête couler ensemble le reste de leurs jours au bord du Saint-Laurent. Il semblait à l'aise dans son rôle de sauvage. Les scalpeurs de têtes humaines étaient pris au sérieux. Ils avaient si bien retrouvé, pour imiter les ancêtres, les plumes hérissées et broussailleuses, les danses d'autrefois, les cris de guerre. Le tomahawk qui les armait, les flèches traîtresses, paraissaient si bien n'attendre que le signal du combat.

On pouvait cependant se rassurer, en voyant sauvages et seigneurs se serrer la main en souriant, scalpeurs et grandes dames s'asseoir sur les banquettes d'un tramway, à côté des redingotes noires dont nous nous contentons aujourd'hui. Évidemment, les uns avaient perdu quelque chose de la susceptibilité de Versailles; les autres beaucoup de la cruauté des bourreaux de Brébeuf et de Jogues.

Mal en eût pris d'ailleurs à nos guerriers de théâtre si de la fiction ils avaient voulu passer à la réalité; ils se seraient heurtés à une armée de plus de vingt mille hommes, soldats de terre ou de mer, très authentiques, commandés par des généraux, des amiraux, voire même un prince, non moins authentique, du vingtième siècle.

Le 15 juillet, du haut de la citadelle qui domine le Saint-Laurent de trois cent vingt pieds, — c'est de là sans doute qu'en 1535, on avait aperçu la *grande* et la *petite Hermine* de

Jacques Cartier et jeté le cri d'alarme, — les veilleurs avaient signalé une escadre de superbes croiseurs cuirassés : six unités de la flotte britannique entraient dans le port, saluées par les canons. Le surlendemain, arrivaient les navires français : le *Léon-Gambetta* et l'*Amiral-Aube*, celui-ci ayant à son bord l'amiral Jauréguiberry, chargé de représenter le gouvernement de la République. Le 20 juillet, c'était le tour du *New-Hampshire*, puissant navire à la coque blanche, détaché de la marine des États-Unis. Enfin, le 22, à trois heures de l'après-midi, l'*Indomitable*, escorté du *Minotaur*, amenait le prince de Galles, l'héritier présomptif de la couronne britannique, qui venait relever du prestige royal les fêtes du troisième centenaire de Québec.

Pour recevoir le fils d'Édouard VII, on voyait se presser au débarcadère : lord Grey, gouverneur général du Dominion; sir Louis Jetté, lieutenant-gouverneur de la province de Québec; sir Wilfrid Laurier, premier ministre du Canada; le vice-président, Warren Fairbanks, représentant des États-Unis; l'amiral Jauréguiberry; le comte de Dudley, représentant de l'Australie; le comte de Ranfurly, représentant de la Nouvelle-Zélande; sir Henri de Villiers, juge en chef de la colonie du cap de Bonne-Espérance et représentant de l'Afrique du Sud; le duc de Norfolk; lord Lovat; le maréchal comte Roberts, généralissime de l'armée de la Grande-Bretagne. Auprès des envoyés des diverses nations, l'empire britannique se trouvait ainsi ramassé et uni autour de l'héritier d'Angleterre et cela principalement — chose étrange — pour rendre hommage à la mémoire d'un enfant de cette France, qui fut si longtemps la rivale et l'ennemie d'Albion.

Le jour qui suivit l'arrivée du prince de Galles fut proclamé fête civique. C'est le jour de Champlain — *Champlain's day*. Aujourd'hui, le héros saintongeois doit rentrer dans sa chère cité, au milieu de sa famille, singulièrement accrue, mais toujours fidèle à sa devise *Je me souviens*.

Vers deux heures, dans l'après-midi, la population de Québec, doublée par les visiteurs, est massée sur les hauteurs qui surplombent le Saint-Laurent[1].

1. La force policière, très heureusement, a été augmentée. Venus de New-York de Toronto, de Londres même, d'habiles limiers cueillent les filous à la des-

Les yeux sont braqués en aval du fleuve sur la coquette île d'Orléans, qui surgit des flots comme une émeraude. Tout à coup, un frisson court dans la foule. A l'horizon, sous le ciel sans nuage, une voile blanche a brillé; c'est elle! C'est la voile du *Don-de-Dieu* qui, il y a trois siècles, quitta les côtes normandes de Honfleur, et cingle de nouveau vers le promontoire de Québec. A son bord, l'équipage d'autrefois, au complet, exécute les ordres du commandant.

Poussé par un vent favorable, escorté par huit grands canots que montent des Indiens, salué par les sirènes de tous les vaisseaux en rade, le *Don-de-Dieu* s'avance rapidement et passe, sans rougir de sa petite taille, devant les grands cuirassés, immobiles témoins de l'audace de ce petit frère d'antan, et respectueux pour l'héroïsme dont cet esquif est l'emblème. Quand il n'est plus qu'à quelques mètres du rivage, une chaloupe d'Indiens s'approche — les choses ne durent-elles pas se passer ainsi, le 6 juillet 1608? — et Champlain y descend. A peine débarqué, le héros se rend dans son *abitation*, toute neuve, mais qu'il peut reconnaître jusque dans les moindres détails. Il n'y fait pourtant qu'une courte visite, car les honneurs nombreux qui l'attendent aujourd'hui le pressent de reprendre sa marche.

Le voilà donc qui gravit la colline, non plus comme il y a trois cents ans, en se frayant péniblement un passage dans un épais fourré, mais bien le long d'une large rue, entre deux haies de soldats qui contiennent la foule des curieux, suivi des principaux personnages, les gloires de Québec durant les trois derniers siècles, aujourd'hui sortis du tombeau pour faire cortège au père de la Nouvelle-France.

Champlain est arrivé aux pieds de la statue qui lui a été élevée à l'entrée de la terrasse Dufferin, sous les murs du château Frontenac, dont l'architecture rappelle un monument des vieux âges. C'est là que le prince de Galles l'accueille, le félicite de son heureux retour, lui souhaite la bienvenue, et déclare officiellement ouvertes les fêtes du troisième centenaire.

cente des trains ou des bateaux. Une escouade d'agents, visible seulement pour les initiés, s'attache aux pas du prince. Grâce à ces mesures, rien de fâcheux n'est venu troubler les fêtes.

Lord Grey fait immédiatement connaître le texte des câblogrammes qui viennent d'être adressées à Brouage, le bourg natal de Champlain[1], et à Honfleur, le port d'où partit le *Don-de-Dieu*; il lit les dépêches qu'il vient de recevoir du roi, de la princesse Louise, de Mr. Asquith, premier ministre de la Grande-Bretagne, de Lord Minto, vice-roi des Indes, des gouverneurs d'Australie, de la Nouvelle-Zélande, de l'Afrique du Sud, etc., toutes dépêches, qui, malgré leur concision, contiennent des éloges flatteurs pour le père de la Nouvelle-France, des souhaits pour la prospérité du Canada comme pour l'entente cordiale des deux races qui l'habitent.

Le maire de Québec, qui a reçu de la couronne le titre de chevalier[2], donne lecture, au nom de la ville, d'une adresse de bienvenue au prince de Galles; celui-ci y répond en français, dans un langage fort courtois pour ses hôtes. Suivent des discours, prononcés par le chef de la mission française, le vice-président des États-Unis, et un membre du gouvernement de Québec.

Puis le cortège des figurants, des *tableaux historiques*, défile devant la statue de Champlain, près des estrades occupées par le monde officiel, et prolonge sa marche à travers les grandes artères de la cité, où la population lui fait une ovation d'autant plus chaude que ces costumes archaïques, en lui rappelant ses origines, ajoutent aux ardeurs de son patriotisme.

La nuit venue, les rues, les principaux édifices publics et bon nombre de demeures particulières s'illuminent, tandis qu'un riche feu d'artifice embrase le ciel, et que les bateaux du fleuve, enguirlandés de lampes électriques, promènent leurs projections sur les falaises des deux bords. Le ciel, la terre, l'eau sont en feu ; c'est éblouissant ; le spectacle se renouvellera durant une grande semaine. L'illumination du palais du gouvernement est d'une heureuse inspiration ; dans la lumière qui ruisselle de cinq mille lampes électriques, on

1. Le maire de Brouage se trouvait à Québec parmi les hôtes du gouvernement canadien.

2. Quelques jours après, la France devait le faire chevalier de la Légion d'honneur.

lit, tracéssur les façades en lettres de feu, le snoms de Champlain et de Laval, de Henri IV et d'Édouard VII.

Vraiment, au soir de ce jour, — 23 juillet — Champlain pouvait être fier de ses enfants.

La manifestation du lendemain devait être moins française. Dans la matinée, le prince de Galles à cheval, ayant à ses côtés lord Roberts, passait en revue les douze mille hommes de la milice canadienne, amenés à grand frais des deux extrémités de l'immense Dominion, et près de dix mille marins, parmi lesquels ceux du *Léon-Gambetta* et de l'*Amiral-Aube*. Pour un pays qui n'a aucune prétention militaire, le spectacle était nouveau ; il fut fort goûté. Hélas ! il se donnait dans les plaines d'Abraham, tout près de l'endroit où les armées de Montcalm et de Wolfe vinrent aux prises, et où le Dieu des batailles permit que la France perdît un empire. Un empire ! Quelques arpents de neige, dira Voltaire, dont la perte ne vaut pas un regret. Nous savons aujourd'hui ce qu'on pouvait attendre de ces quelques arpents.

Si Quebecquois et Quebecquoises avaient mieux su l'histoire, il y avait dans cette revue passée en tel lieu, de quoi assombrir leur front d'un nuage de mélancolie. D'ailleurs, perdu pour la République, aussi bien que pour la monarchie, ce beau pays ne l'a pas été pour la race française, qui semble s'y être implantée pour les siècles. C'est une consolation.

Le 25 juillet, c'était devant le front de onze cuirassés, ancrés dans le port, que passait l'héritier d'Angleterre.

Le dimanche 26 juillet, tandis que le prince honorait de sa présence le service à la cathédrale anglicane, quinze à vingt mille personnes, dans ces mêmes plaines d'Abraham où avait eu lieu la revue, assistaient à la messe solennelle que célébrait Mgr Bégin, archevêque de Québec[1].

Nos quatre cent soixante marins étaient là, non loin de

1. Il ne faudrait pas que le nom de ces plaines induise quelque archéologue à enlever à Christophe Colomb le mérite de la découverte de l'Amérique pour l'attribuer au patriarche *biblique*. Voici l'origine de cette appellation. Dans la petite colonie qui entourait Champlain, Abraham Martin était un personnage de quelque importance. Il portait même le titre de *Pilote du roi sur le Saint-Laurent*. Il était aussi connu sous le nom de l'*Écossais* et de *Maître Abraham*. Le 4 décembre 1635, sieur François Derre, agissant au nom de Champlain, alors souffrant d'une maladie qui devait être sa dernière, accorda, par actes authen-

l'autel. Quelle joie pour un Français de les y trouver, dans une attitude respectueuse, bien à leur place! Mais quel scandale, peut-être, pour les sectaires, maîtres de la France, au récit de cet acte peu en harmonie avec l'athéisme de leur gouvernement ! Je sais du moins ce qu'en eût pensé ce fils de la France chevaleresque et catholique, Samuel Champlain, si, réellement sorti de sa tombe, il eût assisté à pareil spectacle; lui qui ne prenait pas possession d'un pouce de cette terre nouvelle sans y planter une croix; lui qui écrivait que « prises de forteresses ou gain de batailles n'étaient rien en comparaison du salut des âmes, et que la conversion d'un infidèle valait mieux que la conquête d'un royaume ».

Ah ! de quelle émotion n'eût pas tressailli sa mâle poitrine, en constatant que cette foi chrétienne, dont la diffusion était le but premier de ses travaux et de ses voyages, avait pris racine dans ce pays, y était ferme comme le roc qui porte sa ville !

Avec quel enthousiasme n'eût-il pas joint sa voix aux milliers et milliers de voix qui, dans l'ivresse de l'action de grâces, jetaient à tous les échos de cette grandiose nature les strophes brûlantes du *Te Deum* !

(*A suivre.*) MICHEL TAMISIER.

tiques à Abraham Martin, 12 arpents de terre dans la banlieue immédiate de Québec. Par deux achats successifs en 1648 et 1652, Martin ajouta 20 arpents à sa propriété primitive, que ses héritiers vendirent aux *Dames Ursulines*, en 1667, et qui, dans la suite, fut divisée en lots et couverte d'édifices. Mais le nom de *Plaines d'Abraham* était entré dans le langage courant et fut appliqué à d'autres propriétés des Ursulines, situées à l'ouest du terrain historique où fut livrée la bataille de 1759. Cette application d'un même nom à des lieux différents a été la source de plusieurs mécomptes et même de polémiques amères entre les écrivains ; mais il est prouvé que le terrain vacant, désigné aujourd'hui sous le nom de *Plaines d'Abraham*, n'est pas exactement celui où les armées de Wolfe et de Montcalm se rencontrèrent

LA SEMAINE SOCIALE DE VALENCE

ET LE MOUVEMENT SOCIAL EN ESPAGNE[1]

VI

Les deux cours de D. Miguel Sastre ont été imprimés par les soins d'un groupe d'ouvriers valencians. Je suis donc fort à l'aise pour en rendre compte : je n'ai qu'à feuilleter l'élégante brochure qui porte au frontispice la photogravure du jeune conférencier. Fils d'un pauvre cordonnier de Palma, le jeune Miguel commença ses études au séminaire de cette ville. La malheureuse guerre de Cuba les interrompit et il dut aller combattre les insurgés, puis les soldats des États-Unis. La paix signée, il revint en Espagne, et, pour vivre, entra au journal de Barcelone, *la Vanguardia.* Il s'y fit rapidement un nom. Il s'occupa spécialement des questions ouvrières, dans lesquelles il a conquis une autorité méritée. Depuis 1904, il publie chaque année une statistique des grèves en Catalogne, dont le recueil prend tous les ans une plus grande importance. Il était donc bien qualifié pour nous parler des grèves, de leurs causes et de leurs remèdes.

« En commençant, je dois, nous dit-il, faire une déclaration : je voudrais que tous ceux qui m'entendent soient bien persuadés que je n'ai pas la moindre intention d'offenser ou de causer de la peine à qui que ce soit. Je n'ai d'autre désir que de faire le bien, d'autre mobile que l'espérance de contribuer, autant que je le pourrai, à la pacification sociale. Dieu sait combien sont sincères ces affirmations et j'espère qu'il me viendra en aide.

« D'autre part, si je ne vous parlais pas clairement, je trahirais ma conscience et je vous tromperais. Je contribuerais à

1. Voir *Études* du 5 septembre 1908.

maintenir la vérité dans l'ombre, et je crois que la cause première des conflits sociaux et de la plus grande partie des luttes que soutient l'humanité est due, sinon à l'erreur, du moins à l'ambiance de fictions dans laquelle nous vivons. Il faut donc dire les choses comme elles sont. Nous ne voulons pas nous contenter de quelques larmes ou de quelques phrases de commisération à l'adresse des petits et des faibles : le temps des gémissements stériles ne doit être qu'un souvenir historique. Il n'est plus question de recommander la patience, le calme et la résignation; ce n'est plus le moment de prêcher seule la charité : il faut la pratiquer. C'est l'heure, Messieurs, de réclamer aussi la justice, c'est l'heure d'exiger la justice, c'est l'heure de l'imposer. Et quand nous verrons la justice réalisée et qu'elle ne suffit pas à essuyer toutes les larmes du pauvre, alors nous recourrons à la charité et nous lui demanderons de vouloir bien aider la justice dans son œuvre humanitaire de paix et de repos social [1]. »

Il fallait donner en entier ces franches et lumineuses déclarations : elles exposent mieux que les plus longs commentaires le caractère de cet enseignement.

Fidèle à ses engagements, le jeune professeur découvre sans fausse pitié, comme sans fausse crainte, les causes multiples des grèves : au patron comme à l'ouvrier il dit, avec une franchise presque cruelle, les abus criants engendrés par leur égoïsme ou leur sensualité. Autour de l'un et de l'autre, il nous montre les nombreux ennemis de la paix sociale, préparant dans l'ombre, ou dans l'agitation, les luttes ouvertes du lendemain. Citons au moins cette critique, juste dans sa bienfaisante sévérité, à l'adresse du régime économique cher aux libéraux :

« Peut-être dira-t-on que l'industrie est libre. Oui vraiment, l'industrie est libre, mais libre pour faire le bien, non pas le mal; libre pour agir, croître et prospérer, tant qu'elle ne blessera pas d'autres droits aussi sacrés et aussi respectables que les siens; libre comme le citoyen à qui est accordée une sphère d'action toujours limitée par les droits d'autrui ou par les lois de la morale et les convenances so-

1. *Las Huelgas, sus causas, sus efectos, sus remedios*, p. 12-13. Valencia.

ciales. Et de même que l'individu ne peut attenter à la vie ni à la santé de son semblable, quel que soit l'avantage matériel qui en résulte pour lui, de même l'industrie ne peut porter préjudice à la classe ouvrière, en l'exploitant de façon à causer une grave et pernicieuse atteinte à son progrès physique et moral[1]. »

Après les causes, les effets désastreux des grèves dans l'ordre moral, social et économique furent exposés par le brillant professeur dans un admirable langage, dont la documentation précise, toute de faits et de chiffres, ne put étouffer l'éloquence pénétrante et la chaleur émue. Ceux qui l'ont entendu tracer le tableau des désastres accumulés par la grève au foyer de l'ouvrier n'oublieront jamais l'horreur saisissante et l'énergie puissante de ce portrait vivant.

Pour que les grèves fussent utiles à la classe ouvrière, il faudrait qu'elles réussissent au moins à lui assurer les améliorations demandées : or, la plupart échouent. A Barcelone, de 1903 à 1906, cent quarante-sept grèves ; sur ce nombre, vingt-six seulement se terminent par le triomphe des ouvriers. Et ce triomphe, à quoi correspond-il? Écoutez : le 22 février 1903, les charpentiers de Barcelone se mettent en grève : ils réclament la réduction de la journée de travail à huit heures, pour permettre à quatre cents ouvriers inoccupés de gagner leur vie. Près de trois mois s'écoulent : les ouvriers ont enfin gain de cause et il n'y a plus de chômeurs. Mais bientôt, de nouveaux ouvriers affluent de la province à la ville, en même temps que les commandes sont envoyées à la campagne où l'on travaille à meilleur compte. Bref, dix-huit mois après la grève, la journée était revenue à neuf et dix heures, le salaire avait diminué et plus de deux mille ouvriers chômaient complètement ou en partie.

Si les ruines économiques et sociales sont si grandes, que dirons-nous des ruines morales? Et, sur ce thème, le conférencier oublie qu'il fait un cours et nous l'oublions avec lui : nous suivons avec un intérêt palpitant sa parole débordante d'éloquence loyale et passionnée et nous couvrons d'applaudissements les derniers mots, qui reconnaissent tout à la

1. *Las Huelgas*, etc., p. 30.

fois la légitimité de la grève et sa nocivité pour le patron aussi bien que pour l'ouvrier.

Les remèdes : « Je dirai avec le P. Van Tricht que le salut pour l'ouvrier et le pauvre, comme pour le riche et le patron, se trouve en entier dans l'acceptation pratique de la loi religieuse. Tout ce que je ferai pour chercher la solution de cet épouvantable problème sera inutile, si je ne porte pas l'Évangile à la main, si je ne suis pas la doctrine du Christ... Le fond de la question sociale, c'est qu'il y a ici-bas peu de justice et presque pas de sens moral[1]. »

Et que l'on ne croie pas que D. Miguel Sastre va se contenter de dire : « Revenez à la loi divine, pratiquez mieux ses préceptes. » Il sait que les passions humaines sont trop puissantes pour accepter facilement un pareil joug ; aussi nous indique-t-il quelques moyens propres à faire entrer dans le monde du travail cette justice qui manque, ce sens moral qui est perdu. Il veut le syndicat reconnu par le patron et par l'État, devenant par conséquent une entité morale et juridique, capable de traiter et responsable de ses actes ; il veut la constitution de conseils d'arbitrage ou de jurys mixtes, les retraites pour les ouvriers atteints de vieillesse ou d'invalidité, etc. Non pas que ces remèdes soient une panacée infaillible, mais ils peuvent aider à soulager quelques misères et à rapprocher de Jésus-Christ ceux qui l'oublient.

« Je sais, s'écrie-t-il en terminant, que Jésus-Christ a dit : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus.* Voilà le but où nous voulons aller, le but vers lequel nous dirigeons les grands et les petits, les riches et les pauvres, les patrons et les ouvriers. Mais dans les circonstances actuelles, et surtout en traitant avec la classe ouvrière, il est nécessaire, pour arriver à ce but, de faire un petit circuit. Il faut soulager d'abord ses infortunes matérielles, défendre ses droits, lui faire rendre justice. Ceci fait, ces humbles, ces petits, qui possèdent en général un cœur généreux, comprendront leurs devoirs envers Dieu, le prochain et eux-mêmes ; ils s'uniront au Christ, convaincus que le Christ seul est le rédempteur de toute l'humanité[2]. »

1. *Las Huelgas,* etc., p. 78-79.
2. *Ibid.*, p. 102.

Le cours de D. Manuel Simó Marin, l'éloquent député au conseil provincial de Valence, sur la législation ouvrière, mériterait plus qu'une simple mention. Il touche à tant de points délicats, il soulève tant de problèmes, que je devrais, pour l'aborder, dépasser de beaucoup la limite d'un article.

Je ne m'attarderai pas davantage au consciencieux travail de D. José Maluquer sur les assurances contre les accidents et dont, en l'absence de l'auteur, D. Leopoldo Trenor nous donna lecture : le meilleur commentaire de ce cours est la vie de son auteur, apôtre et infatigable propagandiste des assurances dont il nous entretenait.

VII

Sur le délicat et angoissant problème de la crise agricole, dix cours ont été faits : je les cite dans l'ordre chronologique. Deux leçons sur le colonat, par D. Antonio Moran, professeur de sociologie au grand séminaire de Salamanque et propagateur zélé des œuvres rurales; deux sur les syndicats agricoles, par D. Inocencio Jimenez, jeune et brillant professeur de droit pénal à l'Université de Saragosse et bien connu par ses vastes connaissances en sociologie ; un cours sur les rapports entre l'agriculture et l'État, par un jeune, très jeune avocat de Madrid, D. Rafael Marin, qui, de bonne heure, se révéla comme un homme de talent et un sociologue distingué; deux sur la petite propriété, par l'illustre sénateur D. Rafael Rodriguez de Cepeda, l'un des plus anciens et des plus vaillants champions des idées et de l'action sociales; un sur les caisses rurales dans leurs rapports avec l'État, par l'apôtre admirable de Zamora, D. Luis Chaves, qui est, pour l'Espagne, ce que M. Louis Durand fut pour la France. Je mets à part les brillantes improvisations de deux prêtres navarrais, qui vinrent très heureusement combler le vide laissé au dernier moment par l'absence d'un architecte du ministère de l'instruction publique, chargé de deux conférences, avec projections, sur les habitations ouvrières.

Personne, assurément, n'a regretté ce contretemps, après avoir entendu D. Vitoriano Flamarique, le curé d'Olite, et D. Antonino Yoldi, professeur d'économie sociale au grand séminaire de Pampelune. L'un et l'autre nous transportent

sur le terrain des faits. Jusque-là, nous n'avions pu que les entrevoir à travers les expositions théoriques des doctes professeurs, eux nous font assister à la transformation sociale d'une province.

« Le curé d'Olite, disait l'un de ses nombreux admirateurs, est tout cœur. » Certes, après l'avoir entendu, je ne protesterai pas contre cette brève définition, mais j'ajouterai que c'est un cœur doué de beaucoup d'esprit. Dans une improvisation pleine d'une chaleur vibrante, émaillée de saillies spirituelles et parfois de remarques fines et caustiques, il nous conta ses aventures de fondateur de la première caisse rurale et de propagandiste social.

Ce fut la lecture de quelques pages de Chaves qui détermina sa vocation. Pendant un an et demi, le jeune curé étudia, consulta, observa et enfin se décida à créer dans sa paroisse une caisse rurale. Il demande à l'alcade, pour une conférence, la salle du conseil : elle lui est refusée. Il parlera dans l'église. Quarante des plus fort imposés sont convoqués à la suite de cette première conférence : il en vient quatorze. On fait une seconde convocation, il n'en vient pas un de plus, et les quatorze fidèles déclarent inopportune la création projetée. Douze pourtant acceptent de suivre leur pasteur et six s'engagent définitivement. Le 24 janvier 1904, la caisse rurale était fondée, avec vingt-quatre membres, la plupart journaliers ou petits propriétaires.

Deux mois après, ils étaient cent; en décembre, ils arrivaient au chiffre de deux cent cinquante; aujourd'hui, ils sont quatre cents. La première année, il y eut un mouvement de 100 000 pesetas; on doubla ce chiffre dès la seconde année; aujourd'hui, on atteint presque 2 millions.

Mais le courageux initiateur ne s'est pas arrêté en si beau chemin. Il porte aux villages voisins le fruit de son expérience et, en une seule année, il n'a pas donné moins de quarante-cinq conférences. Il songe à la fondation d'une sorte de minoterie coopérative qui coûtera 150 000 pesetas. Nous commençons, dit-il, sans crainte : pas le sou en caisse, mais nous avons le secret, maintenant, de faire travailler l'argent des autres.

Pour arriver à ce résultat, il faut une indomptable bonne

volonté : il faut que le prêtre soit décidé à donner à ses paroissiens tout ce qu'il y a de juste et de réalisable dans les promesses des socialistes. Et il montre par des exemples vécus combien grands pourront être les résultats, soit au point de vue religieux, soit au point de vue de l'instruction et de l'éducation professionnelle.

Mon ami Yoldi, nous avait dit le curé d'Olite, c'est un volcan... un volcan qui lance de toutes parts des syndicats, des mutualités, des caisses rurales... Le portrait est exact, et, après l'avoir entendu, nous acceptons volontiers l'humoristique métaphore : Yoldi est un volcan, mais un volcan bienfaisant.

Yoldi a parcouru la Navarre à pied et à cheval, à mulet et à âne, et il appelle de ses vœux « l'automobile *sociale* » qui le porterait rapidement d'un point à un autre, lui permettant de faire davantage, sans nuire à ses devoirs professionnels de professeur et de secrétaire à la fédération agricole des syndicats et des caisses rurales. Et pourtant, en dix-huit mois, cent deux caisses et cinquante syndicats ont surgi du sol navarrais, sous la poussée des prêtres, entraînés et guidés par Yoldi et Flamarique.

Le conférencier nous donne d'intéressants détails sur le fonctionnement de ces institutions économiques. La province est divisée en cinq districts : deux en plaine, deux dans la montagne, et un mixte. Chaque district a une caisse centrale à laquelle peuvent recourir les caisses rurales. Dans la montagne, on dépose beaucoup d'argent et on emprunte peu ; c'est tout le contraire dans la plaine. Il s'établit une juste compensation, et dans ce mutuel échange de capitaux, il y a gain pour tous, depuis le déposant qui reçoit 3 p. 100 jusqu'à la caisse rurale qui perçoit 5 p. 100 de l'emprunteur.

Sans doute, il y a des difficultés, et Yoldi les connaît bien. A l'heure où il nous parlait, un journal catholique de Pampelune menait contre lui une campagne très vive, essayant d'attirer sur lui les foudres de son évêque. Comment supporter plus longtemps un prêtre qui fait perdre au commerce 150 000 pesetas dans une année ? Ce chiffre représente, en effet, le gain des cultivateurs associés pour l'achat de leurs engrais. Heureusement, l'évêque de Pampelune connaît son

admirable professeur, et au lieu de le blâmer, il a pris sa défense.

Ces beaux succès encouragent : Flamarique annonçait la création de la minoterie coopérative, Yoldi organise l'établissement d'assurances mutuelles, pour lesquelles la caisse rurale payera la police de ses associés pauvres.

Et à ceux qui s'étonnent de cette activité, il disait : la révolution sociale se fera avec nous, ou sans nous. Si elle se fait sans nous, elle se fera contre nous. Nous allons au peuple : il est la majorité ; que la minorité nous rejoigne.

En terminant, il nous explique pourquoi la Navarre est en tête du mouvement social espagnol : « C'est que la Navarre est profondément régionaliste, attachée à ses libertés locales et surtout éminemment chrétienne. »

Et j'ajoute une autre raison : en Navarre il y a Yoldi, Flamarique, et un clergé qui les suit.

VIII

C'est encore des caisses rurales que nous entretient D. Luis Chaves, avec une compétence incontestable. Il recherche les fondements théologiques du mouvement social actuel et les trouve dans la notion de propriété telle que l'exposèrent les théologiens du seizième siècle, dans une juste idée des principes de justice et de charité. Il rapporte la parole d'un sociologue qui distinguait deux misères : celle qui vient du malheur et celle qui vient du travail. La première est la suite du péché originel et de la condition actuelle de l'homme ; la seconde vient de la mauvaise organisation de la société.

Il faut donc s'occuper des œuvres qui remédient à cette plaie sociale et de celles qui tendent à réformer une société mal bâtie. Et le conférencier s'étonne en passant qu'il y ait encore tant de catholiques qui hésitent dans cette voie, après les approbations données par Léon XIII et Pie X.

Il montre ensuite comment les caisses rurales sont une des œuvres sociales les meilleures parce qu'elles combattent plus directement et plus efficacement l'individualisme, l'égoïsme et ce fléau qu'on appelle en Espagne le *caciquisme* et qui ressemble fort à la tyrannie exercée en France par nos *délégués*.

Quand il quittera la tribune, tout à l'heure, après avoir longuement développé les avantages des caisses rurales et les dangers que leur ferait courir une intervention maladroite de l'État, il s'efforcera de disparaître et vous le chercherez en vain. C'est derrière une porte, que j'ai pu le rencontrer et serrer la main vaillante de cet homme infatigable, qui a lutté cinq ans pour obtenir des pouvoirs publics l'exemption des droits en faveur des caisses rurales. Il a triomphé, mais si le succès n'était pas venu, il combattrait encore, sans s'émouvoir des échecs, sans se décourager jamais.

Avec D. Rafael Rodriguez de Cepeda, nous nous reposons des conférences à grand fracas et il nous est doux d'entendre un érudit et un littérateur, habitué à l'enseignement, nous exposer, avec une charmante bonhomie, la question si vivante et si pratique de la petite propriété. C'est clair, c'est concis, c'est documenté, c'est intéressant, et il a fini de parler qu'on l'écoute encore.

Toniolo définit la petite propriété, celle qui permet à une famille de cultivateurs de vivre habituellement sans de trop vives préoccupations. Ces familles composent la classe moyenne, le meilleur soutien des États, un élément précieux de paix sociale, un exemple vivant pour ceux d'en haut, une espérance encourageante pour ceux d'en bas.

Le conférencier, après avoir brièvement énuméré les divers avantages de la petite propriété, rappelle les éloges que lui a donnés Léon XIII et les indications du grand pape pour la protéger.

L'un des moyens les plus efficaces est de la préserver des hypothèques. De cette préoccupation, sont nées les lois diverses qui exemptent la petite propriété : dans l'Amérique du Nord et au Canada, avec des variantes sur la quantité soumise à l'exemption; en Allemagne, depuis 1848; en Saxe, depuis 1853; en Bavière, depuis 1855; au Mecklembourg, depuis 1867; en Roumanie, depuis 1864; en Serbie, depuis 1867.

Cette législation, destinée à protéger le foyer familial, n'a pas suffi; et sous la pression des unions de cultivateurs des bords du Rhin, nous voyons, d'abord dans l'Allemagne du

Nord, puis en Westphalie, puis dans les autres États allemands et enfin en Autriche, s'élaborer et s'édicter des lois qui permettent la transmission intégrale du bien de famille à un seul héritier.

Il faut aussi se préoccuper de diminuer les droits de succession : tandis qu'en France et en Belgique, des améliorations ont été faites dans ce sens, la loi de 1901, en Espagne, a rendu plus misérable le sort de la petite propriété.

Dans ces deux pays, un mouvement sérieux se propage en faveur de l'*homestead* : nous devons l'observer et ne pas trop nous hâter de le suivre avant d'en avoir constaté les effets. Sur ce point, notre situation est meilleure que chez nos voisins, la loi permettant au père de famille d'avantager un de ses fils et de lui laisser les deux tiers de l'héritage. Il faut ajouter tout de suite que, dans la pratique, le partage égal tend partout à prévaloir.

Enfin, la diminution des frais d'enregistrement s'impose en Espagne, pour empêcher de s'aggraver la situation actuelle, qui amène une multitude de partages sans aucune forme authentique, source de divisions et de procès pour l'avenir.

Il n'y a pas, hélas! que des propriétaires; il y a, surtout en Espagne, des colons, des fermiers. C'est leur situation intéressante que nous fait connaître D. Antonio Moran, professeur de sociologie au séminaire de Salamanque. Si son tableau n'est pas poussé au noir, elle est vraiment lamentable. Tantôt, et semble-t-il, le plus souvent, c'est le *fermier* acculé à la ruine par des conditions draconiennes, tantôt, dans les provinces plus fertiles, c'est le colon devenant l'effroi du *propriétaire*, qui n'ose plus ni vendre, ni changer les conditions de bail. L'absentéisme est une des principales causes de ce malaise : il donne naissance à ces parasites malfaisants, qui, sous des noms divers, servent d'intermédiaires entre le *propriétaire* et le *fermier* et vivent largement aux dépens de tous deux. Les syndicats peuvent remédier à cet état de choses, surtout si on leur remet le soin de dirimer les difficultés qui surgissent entre les intéressés.

Le conférencier signale encore quelques autres remèdes pour éviter de recourir à la dernière extrémité devant laquelle

les papes cependant n'ont pas reculé : l'expropriation temporaire, ou même définitive de terres incultes ou mal travaillées, et leur répartition entre les fermiers. L'État possède ce droit, mais il ne doit en user qu'avec précaution et sous la pression de la nécessité.

Le grand remède auquel a fait appel D. Francisco Moran, le syndicat agricole, a fourni la matière de deux conférences des plus intéressantes et des plus pratiques. Avant la loi de janvier 1906 qui a légalisé la situation des syndicats, nous dit D. Inocencio Jimenez, les catholiques déjà avaient leurs associations corporatives de cultivateurs grâce au zèle initiateur du P. Vicent. Depuis cette époque, leur nombre est allé croissant, et, dans certaines contrées, ils sont déjà une force. Parfois, c'est d'en haut qu'est parti le mouvement, mais, le plus souvent, c'est d'en bas : le syndicat local a surgi, et, après quelque temps, de plusieurs syndicats paroissiaux, est née une fédération. Ce mode semble plus normal et plus sûr, à la condition d'avoir partout, au moins un bon organisateur, qui s'applique à faire l'*éducation* des syndiqués et à développer les œuvres connexes de crédit ou de mutualité, qui font la force et l'attrait de ces associations.

C'est pour nous un regret de ne pouvoir nous arrêter plus longtemps aux excellentes leçons du jeune secrétaire de la *Paz social*, dont le savoir et l'expérience ont donné à ces cours un attrait spécial.

Pour achever cette matière, signalons l'étude éloquente de D. Rafael Marin sur les rapports de l'agriculture avec l'État. D'un côté, l'État protégeant et développant le bien-être rural, de l'autre, le peuple des agriculteurs devenant le meilleur appui de l'État : telle est la gracieuse idylle pour la réalisation de laquelle le jeune conférencier a présenté d'excellents principes et quelques moyens pratiques : l'esprit d'association, la défense de la petite propriété contre le capitalisme envahisseur et la réglementation des contrats en matière agricole. Mais ces questions sont déjà venues ici ; nous ne nous y arrêterons pas davantage.

IX

J'ai réservé pour la fin le cours qui fut aussi le dernier de la Semaine sociale et que donna le comte del Retamoso, l'Espagnol peut-être le plus au courant des questions agricoles. Il est président de l'Union agraire d'Espagne et fut délégué aux Conférences internationales de Rome, où devaient se jeter les bases d'un Institut international d'agriculture. Il est resté célèbre pour avoir défendu avec énergie les intérêts des viticulteurs espagnols contre la loi sur les alcools, proposée en 1901 par Villaverde. Aujourd'hui, il est délégué royal pour la reconstitution des *Positos*. Si je me sers de ce mot espagnol, c'est que je ne lui sais pas d'équivalent dans la langue française. On appelle *Posito* un dépôt d'argent ou de denrées agricoles, destiné à venir au secours des cultivateurs dans le besoin, par conséquent, une sorte de banque rurale. Cette institution, une des gloires de l'Espagne, date du quatorzième siècle, époque où existaient douze mille *Positos* possédant ensemble un capital de 480 000 000 de réaux. Le cardinal Cisneros en fonda plusieurs : au début, en effet, ces créations étaient plutôt un établissement de bienfaisance qu'un organisme économique. Les rois, les seigneurs, les prêtres, en créaient à l'envi ; plus tard, les villages eux-mêmes en constituèrent et c'est ainsi que, peu à peu, s'introduisit le caractère d'établissement de crédit. On prêtait pour l'ensemencement des terres, ou pour aider à recueillir les récoltes, sur caution, au taux de 6 p. 100. Ainsi on évitait les hypothèques et le mal plus redoutable encore de l'usure.

Au commencement du siècle passé, les conseils municipaux furent chargés de l'administration des *Positos*. Leur gestion fut lamentable. En même temps, le gouvernement, pressé par des besoins d'argent, faisait main basse sur les réserves. Ce fut la fin de la belle époque, et cette institution se traînait misérablement. Une loi de janvier 1906 vient de la remettre sur pied : un délégué royal a été nommé. Son premier soin sera de faire rendre les fonds volés par les particuliers et par l'État. Tâche longue et difficile : l'État ne pourra rembourser que petit à petit et pour les particuliers bien des ménagements sont nécessaires. C'est ainsi que, tout dernièrement, le comte

del Retamoso, ayant appris que des paysans avaient dû, pour payer leur dette, s'adresser à des usuriers, ordonna que le montant de ces créances leur fût restitué.

En même temps, l'intérêt a été abaissé à 4 p. 100, de nouveaux statuts très larges ont été élaborés, et les gérants des *Positos* ne sont plus nécessairement les conseillers municipaux, mais ceux que l'on croit plus capables de cette fonction. En outre, les dépôts de grains ont été supprimés et remplacés par du numéraire. Ainsi les *Positos* ne sont plus qu'une sorte d'établissement de crédit et d'épargne agricoles, capable de rendre, non seulement aux particuliers, mais aux syndicats et aux caisses rurales, les plus grands services.

Le délégué royal, après avoir exposé l'origine et les gloires de cette création nationale, nous dit ses espérances et ses projets. Il accepte de devenir l'homme le plus maudit de toute l'Espagne, pourvu qu'il arrive à faire rentrer dans la caisse des *Positos* les sommes injustement détenues. De précieux résultats ont déjà été obtenus et, d'ici à quelques années, nous pouvons être la nation dont le crédit agricole sera le mieux assuré.

L'orateur n'est pas exclusif d'ailleurs et reconnaît le mérite des institutions similaires, comme les caisses de crédit : « Là où les deux institutions existent, dit-il, il faut les faire fusionner et préférer celle qui ne se contente pas de donner le secours matériel, mais travaille aussi à faire entrer l'esprit de Jésus-Christ dans l'âme de ceux qui s'adressent à elle. »

C'est par une double citation de l'apôtre saint Jean et de l'apôtre saint Jacques, que le comte del Retamoso finit sa conférence, soulignant ainsi l'esprit qui l'anime dans sa lourde et laborieuse tâche.

Il était réservé à S. G. Mgr l'évêque de Ciudad Real de clôturer la série des cours sociaux. Il fit brillamment le procès de l'individualisme oppresseur, montra les ruines qu'il accumule et conclut en affirmant le devoir de tous les catholiques, et tout spécialement du clergé, de rechercher les solutions de concorde et d'amour et d'exiger de chacun l'accomplissement de ses obligations.

« Si les circonstances actuelles, disait l'éminent prélat, im-

posent à tous l'union pour l'action sociale, le prêtre y est plus obligé que personne, lui, chargé de propager la doctrine claire, efficace et rationnelle que, sous le doux nom de justice, il portera à l'atelier comme aux champs, pour rappeler aux riches leurs devoirs envers les pauvres. »

Ce fut la même pensée qui revint sur les lèvres de S. G. l'archevêque de Valence, lorsque, après avoir résumé tous les enseignements de la Semaine sociale, dans un appel à la doctrine de l'Église, base unique de toute justice sociale et de toute charité, il ajoutait :

« Soumis au Souverain Pontife et aux évêques, nous ferons sortir de la Semaine sociale la restauration de la société dans le Christ. Sans attenter à la différence naturelle des classes, nous donnerons à chacun ce qui lui appartient, mais la plus grande partie des biens, que nous procurerons, doit profiter aux plus nécessiteux, à la classe des prolétaires, dont Jésus a voulu faire partie, quand il naquit en une pauvre crèche, pour vivre en un modeste atelier et mourir sur le bois de la croix. »

X

Et depuis les grandes assises de Valence... on a travaillé. Un essor nouveau a été donné au zèle des prêtres et des laïques et les fondations vont leur train. Chaque mois, la *Paz social* en enregistre un grand nombre. Les cercles ouvriers se transforment en groupements professionnels, les syndicats agricoles et les caisses rurales germent sur presque tous les points du territoire, sauf en Andalousie où le mouvement est plus lent à se produire. A Valence, s'organise la *maison des ouvriers* et les *jardins ouvriers*; à Saragosse, l'exposition des œuvres sociales catholiques; à Manrèse, la cuisine économique; à Barcelone, l'*Action populaire sociale* qui va rivaliser avec son aînée de Reims, sous la direction du P. Palau, l'auteur du petit livre déjà connu en France : *le Catholique d'action*.

Nous serions infini si nous voulions relever la floraison admirable d'œuvres, de journaux, de conférences, de cercles d'études, etc., qui s'épanouit sur le sol espagnol. Disons seu-

lement le succès obtenu sur le terrain des élections par l'organisation sociale des catholiques.

Il ne s'agit pas d'élections politiques : sur ce point, en Espagne, comme ailleurs, les catholiques sont divisés et chacun se groupe suivant ses affinités : nous n'apprécions pas, nous constatons.

Les Espagnols possèdent un organisme qui nous manque et dont le fonctionnement pourrait être salutaire. Il a, malgré ses imperfections, produit chez eux plusieurs bons effets : c'est l'*Institut de réformes sociales*, chargé de préparer et d'interpréter les lois sociales. Les malins l'appellent le *Saint Office sociologique* ou la *fabrique de lois sociales*. Il fut organisé par Silocla en 1903, mais Canalejas en avait eu la première idée l'année précédente, alors qu'il était ministre de l'agriculture. C'est une copie assez habile de l'*Office du travail*, créé à Bruxelles par les catholiques.

Sur les trente-trois membres qui le composent, six sont élus par les associations patronales, six par les corporations ouvrières, et renouvelables tous les quatre ans. C'est le 8 mars dernier que devait avoir lieu cette élection. Pour la première fois, les catholiques sont entrés en lice et le succès a couronné leurs efforts dans l'élection des membres patronaux. Pour les membres ouvriers, quoique les syndicats mixtes n'aient pas pu voter avec les ouvriers, mais seulement avec les patrons, la minorité a été considérable et les socialistes élus aujourd'hui se trouvent menacés au prochain renouvellement.

Et pourtant, il faut le dire, des considérations politiques avaient compromis la préparation de ces élections : la force de l'association et le dévouement de quelques-uns, au premier rang desquels il faut placer D. Severino Aznar et sa revue, souvent citée, la *Paz social*, ont triomphé de ces fâcheux contretemps, et accentué la supériorité incontestable des organisations catholiques.

Ce succès aura de féconds lendemains : on signale, nous l'avons dit, pour la période de dix mois, qui court du 1er mai 1907 au 31 mars 1908, deux cent huit nouveaux groupements, la plupart à la campagne. Ce chiffre nous dit surtout que ce sont

les curés dans leurs paroisses rurales, qui sont les meilleurs artisans de la reconstruction sociale.

Les évêques, à leur tour, ne se contentent pas de présider des congrès et d'encourager de leur parole éloquente et de leur paternelle bénédiction les soldats de cette nouvelle croisade : ils s'appliquent à les former. Il y aura bientôt fort peu de séminaires qui n'aient leur chaire d'économie et d'œuvres sociales. A Madrid, ce n'est pas seulement une chaire, c'est une Faculté de sociologie, que l'évêque de ce diocèse a fondée, avec les encouragements de S. S. Pie X. L'un des professeurs est le directeur même de la revue dont je viens de parler, mon illustre ami, D. Severino Aznar, un laïque, mais un laïque, docteur en théologie, qui, afin de donner à cet enseignement plus de développement, vient de créer parmi les séminaristes un cercle d'études sociales.

En même temps, pour diriger les efforts et seconder les initiatives privées, les prélats fondent des *conseils diocésains*, où, prêtres et laïques, sous leur direction, unissent leurs lumières et concentrent leur activité. Tout récemment, c'est Santiago de Compostelle et Tuy, qui ont organisé cet état-major social, à la suite d'un meeting et d'une série de conférences dues au zèle de l'infatigable P. Vicent et du bouillant propagandiste D. Antonio Yoldi.

Dans ce même mois de juin, se réunissait à Plasencia un congrès destiné à étudier les moyens de venir au secours d'une des régions les plus pauvres de la péninsule, *Las Hurdes*. Un prêtre, D. José Polo Benito, l'avait organisé, l'évêque du diocèse le présidait, assisté de son collègue de Salamanque, et, autour d'eux, les représentants de tous les partis et de toutes les opinions travaillèrent ensemble au relèvement économique et social des malheureux déshérités.

La circulaire suivante de l'archevêque de Saragosse donnera le ton exact des communications de ce genre au clergé espagnol. Elle indiquera aussi les préoccupations de l'épiscopat sur cette matière :

« Désireux de voir notre bien-aimé clergé et nos bien-aimés fidèles suivre la route tracée dans l'action catholique sociale, conformément aux enseignements et aux recommandations de l'Église, et en harmonie avec les circonstances

particulières des temps qu'amène la Providence, et voulant qu'ils profitent des dispositions légales, stipulées pour la fondation des syndicats agricoles, sociétés de secours mutuel, coopératives et autres œuvres au caractère chrétien et dès lors utiles à toutes les classes et à toutes les professions, nous excitons de nouveau leur zèle, afin qu'ils mènent à bonne fin et établissent, dans leurs localités respectives, les cercles et les œuvres plus utiles à l'intérêt de leurs populations, et au bon renom du catholicisme, base du vrai bien-être, du progrès et de la paix sociale, en dépit des affirmations gratuites opposées.

« Les temps actuels sont des temps d'activité et de lutte destinés à procurer la félicité spirituelle et temporelle des fidèles enfants de l'Église et cette raison nous oblige à travailler plus que jamais dans toutes les sphères et dans tous les rangs : ainsi le demandent les intérêts de la religion et les droits légitimes de nos ouailles.

« Pour mener à bonne fin, avec sécurité et vers un but pratique, tous nos desseins, il sera bon que le clergé et les catholiques zélés s'appliquent à connaître principalement la loi du 28 janvier 1906, sur les syndicats agricoles, le règlement ministériel pour l'exécution de cette loi, du 16 janvier 1908, auquel se réfère la remarquable circulaire du chef de *Fomento* de cette province de Saragosse, en date du 4 février 1908, œuvre digne d'être louée et étudiée. Il sera aussi très utile de connaître les brochures... publiées par la *Paz social*, dont on pourra voir l'indication dans ce numéro du bulletin. »

« L'ARCHEVÊQUE DE SARAGOSSE. »

« Saragosse, 21 mars 1908. »

Les résultats de cette politique tout évangélique ne se sont pas fait attendre. Cette année même, le 27 janvier, l'évêque d'Astorga faisait la visite d'une paroisse de son diocèse appelée Pobladura. Dans l'épiscopat espagnol, ce prélat occupe une place à part, au-dessus des plus sociaux de ses collègues. Envoyé au Sénat par le suffrage de son collège électoral, il profite de sa haute situation pour travailler à l'amélioration du sort des ouvriers : un projet de loi sur les

syndicats, inspiré par son amour de la classe ouvrière, sera prochainement à l'ordre du jour de la haute assemblée.

Or, à Pobladura, il y a un cercle ouvrier qui a pris l'étiquette socialiste. Gagnés par l'enthousiasme général, ses membres voulurent prendre part à la réception triomphale de leur évêque, et l'on vit la bannière rouge du socialisme s'incliner devant le représentant de Jésus-Christ.

Quelques heures après, une députation se présentait à la cure et demandait à parler au prélat.

« Nous autres, lui dirent-ils, nous voulons à tout prix améliorer notre situation : nous n'avions pas de chef, et nous avons commis l'erreur d'aller au socialisme, qui nous offrait des avantages économiques. Mais nous voulons rester catholiques, et l'on nous traite ici, comme si nous étions des hérétiques ou des apostats. Voilà pourquoi nous avons voulu parler à Votre Grandeur, pour qu'elle veuille bien nous accorder la protection qu'elle ne refuse à aucun ouvrier, et que plusieurs ici nous dénient. »

L'évêque leur parla avec bonté; il développa la doctrine catholique sur la question qui les préoccupait, leur exposa ce qu'il y a de bon dans le socialisme et ce qu'il y a de mauvais. « Tout ce qu'il y a de bon, nous vous le donnerons par des moyens pacifiques », ajouta-t-il. Avant de les quitter, il obtint d'eux la promesse qu'ils fonderaient un syndicat agricole mixte, qu'il promit d'inaugurer et d'appuyer de toutes ses forces.

A ceux qui s'étonneraient de cette campagne sociale, dirigée par les évêques et par les prêtres d'Espagne, soutenue par une foule de catholiques éminents, à ceux que tant de hardiesse dans les théories et tant d'audace dans la pratique déconcerteraient, je dirai combien je fus frappé, durant la Semaine de Valence, de la science théologique de tous ces sociologues. Ils sont sûrs de leur doctrine, parce qu'ils ont sondé les bases profondes sur lesquelles elle repose, et ils vont, sans arrière-pensée, dans le plein jour de la vérité possédée, par le chemin d'une obéissance sans effort, parce qu'elle ne se heurte pas à ces minuties scrupuleuses, fruit de nos ignorances ou de nos préjugés.

Nous n'aurons donc qu'à gagner à voir se conclure cette fédération des catholiques sociaux du pays latin, bénie par le Saint-Siège, et inaugurée dans les lettres échangées à propos de la semaine de Valence, entre le comité de France et d'Italie d'un côté, et celui d'Espagne de l'autre.

Le but de cette fédération est clairement indiqué par l'illustre Toniolo, dans sa lettre écrite le 8 décembre dernier au vice-président des Semaines sociales d'Espagne :

« Il s'agit de former, entre les nations latines, et spécialement entre la France, l'Espagne et l'Italie, une étroite union de pensées et de volontés, qui s'inspire de la science et de la foi chrétienne, et qui s'assigne pour tâche de reprendre vigoureusement, en théorie et en pratique, le programme social catholique ; programme, qui, remontant traditionnellement à saint Thomas d'Aquin, aux saints Pères et à l'Évangile, fut consacré de nouveau, avec autorité, par le pape Léon XIII, et béni, à plusieurs reprises, par le pape Pie X...; programme que des sociologues sincères, et — ce qui est plus important encore — la conscience du peuple, ont reconnu et applaudi comme le seul capable, non seulement de résoudre la crise actuelle de la société, mais encore de déterminer, moyennant la rédemption et l'élévation chrétienne des classes laborieuses, un nouveau et décisif progrès de cette civilisation dont l'Église fut toujours, dans le passé, et dont elle sera, une fois de plus, dans l'avenir, tout à la fois l'auteur et le gage. »

Antony BOISSEL.

REVUE DES LIVRES

Le Mobilisme moderne, par A. Chide, agrégé de philosophie. Paris, Alcan, 1908. 1 volume in-8, 292 pages. Prix : 5 francs.

Depuis Parménide qui proclama la suprématie de l'Un et astreignit toute tentative d'explication des choses à retrouver l'Un caché sous le Multiple de l'expérience, l'histoire de la pensée humaine n'est, paraît-il, qu'une série d'efforts stériles, de perpétuels recommencements, de logifications succédant aux logifications. La philosophie socratique du concept, la théologie qui trouve l'Un en Dieu, le rationalisme qui fait tout graviter autour de l'esprit humain, avec les multiples épisodes des schismes et des hérésies, jusqu'à ce modernisme, qui n'était qu'un effort désespéré pour sauver le dogme du naufrage définitif, — l'Église ne l'a pas compris ! — toute cette évolution est reconstituée et racontée par M. Chide en une prose tumultueuse, fulgurante, aussi déconcertante que le simplisme de ses jugements.

Enfin M. Bergson vint ! Il avait d'ailleurs été préparé ; il est la troisième étape d'un mouvement de salutaire réaction inauguré par Hégel, le réconciliateur des contradictoires, et continué par Darwin, le vengeur du désordre contre la tyrannie de la finalité. Et voici dans le bergsonisme l'aurore du *mobilisme*, philosophie de la contingence, des rythmes désordonnés, de la perpétuelle mouvance, bref de l'*acosmie*.

Le lecteur tremblera-t-il ou sourira-t-il devant cet anarchisme d'un nouveau genre ? Il sourira, je crois, et persistera à croire avec tel profond mathématicien de notre temps, qu'être intellectualiste et être intelligent, c'est tout un. Cela d'ailleurs n'a rien de désobligeant pour M. Chide, car à voir quel ordre, quelle unité, quelle fermeté il apporte à sa théorie du désordre, de la multiplicité et du mouvement, on lui donne d'emblée place, et bonne place, parmi les *intelligents*. Paul Geny.

Hors du scepticisme : Liberté et Beauté, par F. Roussel-Des-

PIERRES. Paris, Alcan, 1907. 1 volume in-8, 390 pages. Prix : 7 fr. 50.

Ce livre s'adresse aux sceptiques, non pour les ramener à quelque dogme, religieux ou scientifique, mais pour les avertir que le scepticisme lui-même commande toute une philosophie. Il faut bien vivre; or la vie, celle des individus comme celle des sociétés, n'est possible qu'à la condition d'une organisation de la liberté. Substitution aux groupements forcés, qui supposaient une autorité, d'associations basées sur le droit et librement consenties, tel sera le moyen. Quant au but, ce sera l'idéal esthétique, la beauté.

L'auteur déclare partir d'un fait : « La pensée religieuse semble endormie; elle s'éteint. L'irréligion même s'est tue ; la raillerie s'est faite silencieuse et discrète comme sur la mémoire des disparus. Après le rationalisme, la science accomplit son œuvre : sur les ruines qu'il avait faites, elle a dessiné le plan vague, indécis, séduisant de la réalité éternelle. » (P. 8.) Air connu. Heureusement pour la religion, il ne suffit pas d'annoncer sa chute pour que cette chute soit un fait.

Quant à la manière de procéder, elle témoigne d'une belle assurance, et d'une robuste confiance en cette raison qu'on a commencé par mutiler. La raison se venge : non seulement elle oblige ses détracteurs à se servir d'elle, mais elle les trahit en ne leur permettant d'édifier que des palais fragiles, que le vent de demain renversera.

Paul GENY.

Madame de Montespan et la Légende des poisons, avec deux portraits, par Jean LEMOINE. Paris, Henri Leclerc, 1908. In-4 carré, 53 pages.

L'Affaire Montespan. Réponses à MM. Sardou et Funck-Brentano, par le MÊME. Paris, Henri Leclerc, 1908. In-8 de 34 pages.

Ces deux brochures sont un épisode de la guerre toujours ouverte entre le roman et l'histoire. Les dramaturges ont de tout temps, comme Victor Hugo dans *Marion Delorme*[1], A. de Vigny,

1. M. Louis Batiffol a restitué les figures de Louis XIII et de Richelieu, et signalé les étranges travestissements que le théâtre leur a fait subir. (*Le Censeur*, 6 avril 1907.) Cf. *ibid.*, un article du 17 août où le conflit de l'histoire et du théâtre est discuté.

Alexandre Dumas et tant d'autres, déformé et travesti à plaisir les faits et les hommes. Leurs œuvres ont créé des légendes que les historiens auront grand'peine à démolir. L'affaire dramatique des *poisons* ne pouvait échapper à ces inventions de la fantaisie. Or, M. Jean Lemoine, bien préparé par ses recherches dans les archives du Dépôt de la guerre et sa collaboration au livre qu'il a signé avec M. André Lichtenberger : *De La Vallière à Montespan* (Paris, Calmann-Lévy, 1902), s'estattaqué à la « légende » de Mme de Montespan. Les conclusions, qu'il développera d'ailleurs dans un livre dont cette brillante plaquette n'est que l'annonce, méritent d'attirer l'attention. Elles sont graves, car si elles déchargent la favorite d'accusations fondées sur les révélations suspectes et peu cohérentes des aventuriers impliqués dans le procès des poisons, elles montrent à l'œuvre la haine implacable de Louvois échafaudant une affaire criminelle pour perdre ses ennemis.

La thèse se rencontre trop avec les découvertes historiques de M. le comte de Ségur dans *le Maréchal de Luxembourg*, pour ne pas mériter autre chose que le trop facile persiflage de certains comptes rendus[1].

En attendant l'étude historique complète dont M. J. Lemoine détache quelques pages « à l'occasion d'une récente actualité », il faut retenir les phrases que voici :

« Si l'étude attentive de l'*Affaire des poisons* révèle, pour ainsi dire à chaque page, les machinations de Louvois contre Colbert, en telle sorte que, considérés sous ce point de vue, les personnages de Luxembourg et de Mme de Montespan eux-mêmes n'apparaissent plus que comme des comparses, ne nous attendrissons pas trop sur le grand ministre mourant et persécuté, car les bassesses et vilenies de Louvois dans l'*Affaire des poisons*, nous les retrouverions aisément vingt ans plus tôt sous la main et sous la plume de Colbert dans le procès de Fouquet. Ce sont là les côtés sombres du grand siècle, c'est le prix dont on n'a pas cru payer trop cher la faveur du maître. Mais ce qui dans l'*Affaire des poisons* a surtout égaré l'opinion, c'est la multiplicité même des incidents et le grand nombre des personnages mis en cause. Ce fut, à vrai dire, une pièce admirablement montée. On a même voulu la dénommer un drame. C'est lui faire trop d'honneur. Ou

1. Entre autres, celui du *Temps*, 27 février 1908.

plutôt le drame existe, mais il n'est pas où on l'a prétendu voir, il est dans cette lutte à mort entre les deux ministres, il est aussi au fond de cette chambre ardente, parmi ces prisonniers de la Bastille et du château de Vincennes, où, à côté de quelques criminels notoires, véritable gibier de potence, se montrent une foule de malheureux innocents... Nous estimons aussi, avec M. de Ségur, que la haine et les machinations, même d'un grand ministre, ne suffisent pas pour transformer en coupables des innocents. Autant que Luxembourg, Mme de Montespan doit sortir indemne de cette aventure. Si elle eut les défauts mêmes de ses qualités, si elle fut hautaine, moqueuse et dominatrice, elle ne fut pas une empoisonneuse. » (P. 51-53.)

La conclusion est aussi formelle que possible. M. J. Lemoine n'en a rien retiré, et avec raison, croyons-nous, dans les *Réponses* qui constituent sa seconde brochure. L'une et l'autre de ces plaquettes méritent d'être lues, et nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur, sûr de ne pas l'exposer à une déception.

Eugène Griselle.

Souvenirs et Fragments du marquis de Bouillé, publiés par M. de Kirmaingant. Tome II. Paris, Picard, 1908. In-8, 598 pages. Prix : 8 francs.

En lisant ce tome deuxième des mémoires de Bouillé, nous assistons, du dehors, à toutes les phases de la Révolution, depuis la déclaration de guerre de 1792 jusqu'à l'élévation de Bonaparte à l'empire.

Plus nettement encore que dans le tome précédent s'accuse ici le caractère difficile de Bouillé. Personne ne trouve grâce à son tribunal. Sur tous ceux qu'il rencontre le long des chemins de l'émigration, il a quelque chose de désavantageux à dire. Et malheureusement, ces déplaisants propos ne sont que médisances. Ce qu'on pourrait appeler la pauvre politique des princes et des courtisans est dépecé par la plume de ce soldat, aussi ennemi de la couardise que de l'intrigue. Il n'est pas moins net, ni moins juste dans son jugement sur les actes mauvais ou bons du premier consul.

En terminant, je signalerai deux passages qui révèlent comment Bouillé, envisageant la question religieuse du christianisme et la

question politique de la légitimité, sans en donner de raisons, se range avec les esprits forts, malgré la noblesse et l'indépendance natives de son caractère. Il explique au long pourquoi il a essayé de servir la France sous l'Empire. Ces motifs valent certainement mieux que ceux qui soutenaient son incroyance.

Paul Dudon.

A la dérive, par Pierre Gourdon. Paris, Lethielleux. 1 volume in-12. Prix : 3 fr. 50.

Pierre Gourdon, dont le premier roman, *Vers la haine*, a eu un rapide et si justifié succès, publie un second ouvrage qui ne le cède pas à son aîné.

A la dérive est une œuvre fortement pensée et équilibrée, avec un « métier » et une science de la composition bien rares à des débuts. C'est l'histoire d'une famille qui a tous les éléments du bonheur, à laquelle ne manquent ni les dons ni les promesses, mais que la mauvaise fée a touché de sa baguette, et à laquelle rien ne réussit. Dans les meilleures intentions du monde, M. et Mme Basvoyer ont élevé leurs enfants avec l'amour le plus désintéressé, mais aussi le plus faible, et parce que, à la base de cette éducation, a manqué la pierre angulaire du respect et de l'autorité, il n'est de douleurs que l'inconduite des enfants ne fasse subir à ces parents aveugles et cruellement punis. M. Basvoyer, industriel, en a agi avec ses ouvriers comme avec ses enfants, les aimant et ne sachant leur commander : et là encore, la grève, la rébellion, la ruine sont le salaire de la faiblesse du maître trop bon. Et M. Basvoyer tire lui-même la leçon qui découle du livre entier, quand il dit : « J'ai été un patron généreux, un père attendri, un mari fidèle. Une seule chose m'a manqué, celle sans laquelle périssent toutes les entreprises, toutes les institutions humaines, parce que c'est une chose nécessaire et d'essence divine : l'autorité. »

C'est vers la démonstration de cette forte vérité sociale que convergent les épisodes du livre. Ces épisodes sont organisés de façon que l'impression ressentie soit forte. Peut-être même pourrait-on dire qu'ils sont poussés au noir ; dans le dessin, M. Gourdon a accentué le trait. Le fils aîné de M. Basvoyer n'est pas seulement athée et socialiste : il tombe dans la basse anarchie. Le second n'est pas seulement un viveur sans scrupules, il

finit dans l'assassinat ; la fille de M. Basvoyer, coupable d'une illusion, en est punie non seulement par un bonheur détruit, mais son mari, après l'avoir trompée, meurt victime de son propre frère. La thèse n'eût rien perdu à être étayée d'exemples moins tragiques et l'impression ressentie, aussi forte, eût été moins pénible. C'est tout au plus si le livre se termine sur l'espérance devinée d'un bonheur triste : une pâle fleur sur des ruines.

En face de ces pauvres gens qui vont à la dérive, se dessine la physionomie d'une autre famille, qui, respectueuse des vrais principes, fait tête au sort contraire et finit par en triompher. La silhouette ferme et un peu sévère de Mme Fontaubert est esquissée de main d'ouvrier. Son fils, Jacques, nous repose un peu de la vilenie des Basvoyer, et notre sympathie va droit à ce fils légitime du vieux sol, comme, dans *la Grande Amie*, elle va à Jacques de la Ferlandière, comme, dans le *Blé qui lève*, au jeune Meximieux. Nous avions besoin des Fontaubert pour respirer près des Basvoyer.

Les scènes morales du... l'on peut dire du drame, s'encadrent dans les paysages des bords de la Sèvre nantaise, dont M. Gourdon — on sent qu'il les connaît et qu'il les aime — a su rendre le charme un peu étroit et mélancolique, dans une langue claire, nette, bien nôtre. *A la dérive* est un livre de terroir, et ce n'est pas la moindre de ses qualités. Le chapitre intitulé *la Foire de Montaigu* est un tableau d'une vérité absolue et dont on savourera le réalisme exempt de brutalité.

Il faut remercier M. Gourdon de nous donner des œuvres aussi fortes de pensée, aussi élégantes d'expression, et dont la lecture marque l'esprit d'une impression élevante et salutaire.

François SAINT-MAUR.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

P. L. Jos. Marie Cros, S. J. — **Enfants, à la sainte table!** Bruxelles, Albert Dewit, 1907. 1 volume in-18, 427 pages.

Le sujet de ce petit livre, indiqué par le titre, est traité de la façon la plus imprévue, sous forme de réponses à des « difficultés d'écoliers ». Là, comme partout, l'auteur est fort original, et ce n'est pas son moindre mérite. Là, comme partout, il a son franc-parler; il en profite pour cingler « ces prêtres (!) » qui entendaient la communion « à la janséniste » et « à la gallicane ».

Le P. Cros a été, à notre connaissance, l'un des plus ardents apôtres de la communion fréquente et quotidienne. Cela lui valut même de rudes attaques, peut-être de ceux qui ne l'avaient vu à l'œuvre que de loin. Aujourd'hui, les décisions de Pie X et de l'Église ont consacré sa victoire. Nous profitons donc de l'occasion pour féliciter l'excellent Père d'avoir eu, en plus des joies du bien accompli, le bonheur, rarement accordé à un homme, d'assister au triomphe de son idée.

Ces éloges ne doivent pas nous empêcher de constater avec regret que les fautes d'impression pullulent.

J. Bourg.

Un curé de campagne. — **Botanique médicale au presbytère.** Paris, Savaète. Prix : 4 francs.

Nos grand'mères avaient forte confiance dans les vertus curatives des « simples ». La mode en est un peu passée. La fabrication des pilules, pastilles, pâtes et drogues variées, s'est beaucoup développée. C'est peut-être plus efficace, et puis, il faut bien que les pharmaciens gagnent leur vie.

Cela n'empêche pas que le présent ouvrage ne donne d'utiles indications. Il énumère d'abord, dans l'ordre alphabétique, les principales plantes médicinales, leurs propriétés et modes d'emploi, ensuite, un certain nombre d'affections, avec les plantes à employer.

H. M.

H. Cabane. — **Histoire du clergé de France pendant la Révolution de 1848.** Paris, Bloud, 1908. 1 volume in-16, 252 pages. Prix : 3 francs.

Ce volume ne renferme pas tout ce que son titre pourrait faire croire. L'auteur y a simplement groupé, d'après les biographies d'hommes célèbres, quelques traits significatifs, pour montrer que l'avènement de la République de 1848 s'est fait avec des sentiments de sympathie pour le clergé ; sym-

pathie que le clergé a su rendre au gouvernement nouveau.

Paul Dudon.

Henri Boucher. — **Souvenirs d'un Parisien pendant la seconde République (1830-1852).** Paris, Perrin, 1907. In-16. Prix : 3 fr. 50.

Le présent livre est né surtout d'un pieux respect pour les désirs de l'auteur de ces souvenirs. Ce pieux désir a même été satisfait un peu amplement. Y a-t-il grand intérêt à lire des choses comme celle-ci ? *Mardi, 2 octobre* : « Tout en ce monde se résout par une question de date, le bien comme le mal. Tout acte dans le temps a une place et une étendue : cette place et cette étendue connue, le fait l'est. » Et l'on en rencontre d'autres de cette importance.

Cette critique faite, disons cependant qu'à travers ce sable il y a beaucoup de paillettes d'or. Ce sont de menus détails qui font revivre, en les achevant, des physionomies connues. Comme ceci sur Ravignan : « Sa tenue ne me plaît pas, c'est celle « d'un cœur dévoré d'a- « mour et d'extase ». Il lance sa poitrine en avant, procède par oh ! et par ah !, projette ses bras dans toutes les directions. Sa voix, psalmodiée comme celle de tous les prédicateurs de village, nuit beaucoup à l'intelligibilité du discours. » Et ce portrait de Lacordaire descendant de chaire : « Il semble épuisé de fatigue, son visage est couvert de sueur ; sa physionomie ainsi détendue n'a qu'une expression désagréable. On ne peut pas croire que ce regard fixe, presque hébété, cette figure aux lèvres serrées, cette attitude accablée soient du même homme qui, tout à l'heure, lançait le sarcasme et se posait avec tant de dignité et de fierté. Au moment où la porte de la sacristie se refermait, je l'ai vu qui se mettait à genoux sur un prie-Dieu. » Beaucoup de petits croquis seront délicieux pour le Parisien musard et curieux du passé. Ajoutons que l'auteur n'a vu que ce que doit voir un homme de bonne compagnie.

M. Héry.

Mary Floran. — **Mystérieux Dessein.** Paris, Calmann-Lévy.

Dans un château de province, vivent très retirées la baronne d'Arbannes et sa fille Christiane. Poussée par un motif dont elle garde le secret, Mme d'Arbannes a dirigé toute l'éducation de sa fille dans le but de l'amener à la vocation religieuse. Christiane, absolument ignorante du monde, s'est laissée faire et n'envisage d'autre avenir que celui qui lui est préparé par sa mère.

Mais voici que, dans une visite faite à un oncle, Christiane rencontre Gérard de Myriel, dont la nature intelligente et sérieuse a vite fait sa conquête. De son côté, Gérard s'enflamme pour Christiane : scène de confidence et projet de mariage. Mme d'Arbannes refuse son assentiment, déclarant, d'ailleurs, qu'elle ne consentira pas davantage à aucun autre mariage de sa fille. A grand'peine, Christiane obtient de sa mère qu'elle lui révèle le motif de cette décision. Rien de romanesque dans ce secret, comme aurait pu l'imaginer

déjà un lecteur impatient. A l'âge de cinq ans, Christiane avait failli être emportée par le croup, et sa mère, qui, jusque-là avait vécu loin des pratiques religieuses, sa mère, affolée, s'était tournée vers Dieu et lui avait promis que s'il sauvait la vie de son enfant, cette vie lui serait consacrée tout entière dans le cloître. Christiane, presque aussi ignorante que sa mère, se résigne à ce qu'elle croit être son devoir et écrit à Gérard pour dégager sa parole.

Le roman va-t-il finir sur cette erreur de deux consciences mal formées? Non, il y a encore un chapitre. Gérard de Myriel arrive à Darençay, obtient l'aveu du fameux secret et éclaire la mère et la fille sur la juste valeur du vœu prononcé quinze ans plus tôt. Et tout se termine pour le mieux par le mariage.

Tel est ce roman : simple histoire, quelque peu banale, d'un amour contrarié, histoire que clôt très classiquement, d'ailleurs, un dénouement heureux. Mais, du moins, ce livre a-t-il le mérite de pouvoir être mis entre toutes les mains, mérite trop rare à notre époque, et qui suffira, nous le souhaitons, à lui assurer un légitime succès. Jean Duvoisin.

Paul Tany. — **Quelques bandits.** Paris, Perrin, 1908. In-16. Prix : 3 fr. 50.

En fermant ce livre, on est tenté de dire : voilà bien un roman c'est-à-dire une œuvre de pure imagination, et l'imagination n'a pas de loi. A la réflexion, il apparaît que la psychologie, la vraisemblance, l'observation ne sont pas étrangères à cette œuvre, mais l'auteur a voulu exhiber des *types* et il a dépassé la nature. Ce clerc de notaire qui, en moins de neuf ans, devient richissime banquier, qui épouse presque malgré elle une femme qui ne parvient pas à l'aimer; qui est prudent, impassible, maître de soi avec tout le monde; qui devient maladroit et emporté à souhait toutes les fois qu'il le faut, je veux dire toutes les fois qu'il parle à sa femme, et, finalement, qui se ruine au moment où ladite femme peut espérer l'amour d'un ancien soupirant : tout cela, qui paraît assez banal dans un résumé, est fortement rajeuni par les mille détails vigoureusement rendus qui encadrent l'action. La langue est bien française, les paysages artistement brossés, les silhouettes puissamment campées.

L'auteur a une manière originale de ramener en arrière-plan, dans certains tableaux, des personnages ou des actions qui manquaient à la trame du récit et qui viennent ainsi la compléter et satisfaire l'esprit du lecteur. C'est une œuvre de valeur littéraire. La liberté de deux ou trois scènes est de nature à en diminuer la valeur morale pour de jeunes lecteurs.

M. Héry.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants [1] :

Écriture sainte. Théologie. — *Hermeneutica sacra, seu Introductio in omnes libros sacros utriusque Foederis*, auctore J.-H. Janssens. Quam funditus ad normam hodiernae scientiae biblicae retractavit emendavit, et auxit Sac. E. Morandi, S. Th. D. Augustae Taurinorum. Typographia pontificia, Eq. Pietri Marietti, 1908. 1 volume in-8, 440 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *De Formula S. N. de D.*, par Ed. Brahm. Editio altera aucta et recognita. Roulers (Belgique), de Meester, 1908. Brochure in-16, 70 pages.

Méditation. — *Méditations sur les Évangiles du dimanche à la portée des simples fidèles pour tous les jours de l'année*, par le chanoine François Fournier. Paris, Haton. 1 volume in-16, 602 pages. Prix : 3 francs.

— *Bossuet. Méditations sur l'Eucharistie.* Édition nouvelle, par l'abbé Max Caron. Paris, Haton. 1 volume in-32, 324 pages. Prix : 2 francs.

La Sainte Vierge. — *Marie, reine de France par droit d'héritage, par droit de conquête, par droit d'élection*, par l'abbé Fuzier. Paris, Oudin. 1 volume in-16, 363 pages. Prix : 2 fr. 50.

— *Souvenir du cinquantenaire. L'Immaculée à Lourdes depuis cinquante ans*, par Alexandre Petit. Paris, Téqui, 1908. 1 volume in-16, 431 pages. Prix : 3 francs.

— *Les Splendeurs de Lourdes*, par le chanoine Justin Rousseil. Perpignan, Barrière, 1908. 1 volume in-12, 327 pages. Prix : 3 francs.

Religion. — *Kirchliches Handbuch*, von Krose, S. J. Erster Band, 1907-1908. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1908. 1 volume in-8, 472 pages.

— *Le Catéchisme et sa pédagogie ou Nouvelle Méthode pratique d'enseignement sûre et rapide de la doctrine catholique*, par l'abbé Louis Reignat. Paris, Haton, 1908. 1 volume in-16, 160 pages.

— *Litanies et Mois du Sacré-Cœur*, par L. Laplace. Lyon-Paris, Vitte, 1908. 1 volume in-18, 204 pages. Prix : 1 fr 50.

— *Le Décret sur la communion quotidienne et son application aux fidèles*, par le R. P. J.-M. Lambert. Paris, Beauchesne. 1 volume in-16, 195 pages. Prix : 2 francs.

— *Des phénomènes religieux dits mystères*, par Raoul de la Grasserie. Paris, Leroux, 1908. 1 volume in-12, 119 pages. Prix : 3 francs.

— *Le Mystère chrétien et les mystères antiques*, par Rudolf Steiner. Traduit de l'allemand et précédé d'une introduction, par Édouard Schuré. Paris, Perrin. 1 volume in-12, 259 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Besoin et le Devoir religieux*, par Maurice Sérol. Paris, Beauchesne, 1908. 1 volume in-16, 216 pages. Prix : 2 fr. 50.

— *Ce que sera le prêtre au XX*e *siècle*, par Mgr Henri Bolo. Paris, Haton. 1 volume in-16, 355 pages. Prix : 2 fr. 50.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Août 25. — Mort subite de M. François Descostes, président de l'Académie de Savoie, avocat à **Chambéry**, chef de la défense des intérêts religieux en **Savoie**.

— Mort de M. Henri Becquerel, élu, à la fin de juin dernier, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, en remplacement de M. de Lapparent.

— Ouverture, à **Beauvais**, du Congrès de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne.

26. — Mort de M. E. Mascart, membre de l'Académie des sciences.

27. — L'empereur Guillaume II passe à **Frescati**, près de Metz, la revue finale des 15e et 16e corps, à la suite des grandes manœuvres en Alsace-Lorraine.

— Mort du duc de La Rochefoucauld-Doudeauville.

30. — Guillaume II, dans un toast à **Strasbourg**, parle de la garantie offerte à la paix par la conscience que les souverains et les hommes d'État se sentent devant Dieu de répondre de la vie et de la prospérité des peuples à eux confiés.

31. — Le commandant Fesch dirige une reconnaissance hardie contre la harka de vingt mille Berabers qui menace, à **Bou-Denib**, notre frontière Sud-Oranaise.

— Ouverture à **Rodez** du Congrès de l'Union des associations ouvrières catholiques.

— Départ du *Pourquoi-pas ?* monté par le docteur Charcot, pour le pôle sud.

Septembre 1er. — Attaque dirigée par la harka contre le blockhaus français.

— M. le chanoine Margerin, vicaire général, ancien curé de Fourmies, est nommé recteur des Facultés catholiques de **Lille**, en remplacement de Mgr Baunard que ses quatre-vingts ans ont forcé à prendre sa retraite.

2. — Dans une note adressée aux puissances, le gouvernement allemand déclare qu'une prompte reconnaissance de Moulay-Hafid hâterait l'apaisement de la situation marocaine. On apprend en même temps le départ de M. Vassel, vice-consul allemand, pour **Fez**.

— Une terrible tempête se déchaîne sur le nord et l'ouest de la France.

3. — Le journal du citoyen Hervé, *la Guerre sociale*, est poursuivi pour provocation à la désertion.

4. — Publication du rapport fait par M. Régismanset, au nom de la commission d'enquête sur la liquidation des congrégations.

6. — Ouverture de la Semaine sociale de **Brescia**.

— La proposition de grève faite par la Confédération générale du trvail aux sections de la Fédération française des travailleurs du livre est repoussée à une grande majorité.

— Le colonel Allix, avec cinq mille hommes, met en déroute, après un combat de quatre heures, la harka de **Bou-Denib**, et s'empare du camp de Djorb : nous n'avons que quelques blessés.

7. — En réponse à une adresse de Mgr Bonnefoy, archevêque d'**Aix**, le pape prononce un discours énergique et émouvant sur la situation faite à l'Église de **France**.

9. — Ouverture grandiose, dans la cathédrale de **Westminster**, du dix-neuvième Congrès eucharistique international. L'opinion universelle y voit le plus grand événement de l'histoire religieuse de l'Angleterre depuis la Réforme.

— Le citoyen Pataud, secrétaire du Syndicat des industries électriques, est condamné en justice de paix pour dommages causés par l'arrêt de l'électricité dans **Paris**.

— Le Sénat belge ratifie l'annexion de l'État indépendant du **Congo** à la **Belgique**.

Paris, le 10 septembre 1908.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME 116

La table de la Bibliographie est au 20 décembre 1908.

Le Gérant : René TURPIN

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN, A PARIS

